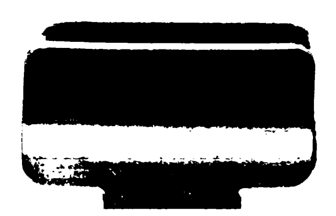
WILHELM TRAUGOTT KRUG

ÜBER DIE WISSENSCHAFTSLEHRE






SEAL·OF·THE·UNIVERSITY·OF·CALIFORNIA
LET THERE BE LIGHT
1868



AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Briefe
über die
Wissenschaftslehre.

Nebst
einer Abhandlung
über
die von derselben versuchte Bestimmung
des
religiösen Glaubens.

Von
Willhelm Traugott Krug.

Leipzig,
bei Roch und Compagnie.
1800.

Vorerinnerung.

So troſtlos und wohl gar gefährlich auch der Skeptiziſm als *objektives* und *transſzendentales* Prinzip, d. h. als Grundſatz einer die Gewiſsheit aller Erkenntuiſs zerſtörenden Philoſophie, ſeyn mag, ſo heilſam und nützlich iſt er unſtreitig als *ſubjektives* und *logiſches* Prinzip, d. h. als Maxime des Philoſophirens über jedes Syſtem, das ſich als unbezweifelt gewiſſe und allgemeingültige Erkenntniſs ankündigt. Hat nicht Änesidem der kritiſchen Philoſophie einen weſentlichern Dienſt geleiſtet, als ſo viele ihrer Freunde, die kein andres

A 2

Geſchäfft zu kennen ſchienen, als die Kritik zu exzerpiren, zu kommentiren, zu paraphraſiren und zu akkommodiren? — Was KANT im *Streit der Fakultäten* von den Philoſophen überhaupt ſagt, daſs ſie in Beziehung auf die übrigen vom Staate gleichſam inſtruirten und auktoriſirten höhern Fakultäten im literariſchen Parlamente die Oppoſizionspartey ausmachen, das läſst ſich eben ſo richtig von den Skeptikern in Beziehung auf ihre philoſophiſchen Zunftgenoſſen ſagen. Dieſes Oppoſizionsrecht darf die philoſophirende Vernunft in der Verſammlung ihrer Repräſentanten denen, welche ſich deſſelben bedienen wollen, durchaus nicht verſagen, damit in der philoſophiſchen Welt immer Wachſamkeit und Regſamkeit erhalten werde.

Der Verfaſſer gegenwärtiger *Briefe* hat ſich eben dieſes Rechtes in Beziehung auf das neueſte philoſophiſche Syſtem, die *Wiſſenſchaftslehre* genannt, bedient, und er hofft, daſs ihm daſſelbe von ihr, ſo ſehr ſie auch ihrer unbezweifelbaren Gültigkeit verſichert ſeyn mag, nicht werde ſtreitig gemacht werden. Die Wiſſenſchaftslehre hat zwar bisher ziemlich ſpröde gethan, und ihre Gegner gröſsten Theils in einem etwas unſanften Tone zurecht gewieſen. Indeſſen iſt auch nicht zu läugnen, daſs ſie in manchen Fällen bloſs das Widervergeltungsrecht gebraucht hat, und, wenn ſie dabey die Gränzen deſſelben hin und wieder überſchritten hat, dieſs vielleicht mehr von der Kraftfülle, womit ſie den Kampfplatz betrat, als von einer

feindseligen Gesinnung herrühren mag. Der Verfasser hat bisher an diesem Streite keinen Theil genommen, weil er es für Pflicht hielt, ein System erst genauer für sich selbst zu prüfen, ehe er mit einer öffentlichen Prüfung desselben hervorträte. Er hat in dieser Prüfung die Wissenschaftslehre mit der ihr gebührenden Achtung behandelt, hat ihr nicht gehässige Folgerungen, sondern Gründe entgegengesetzt, und hat diese Gründe nicht aus dem Systeme seiner eignen Überzeugungen, welches darzulegen und geltend zu machen hier gar nicht seine Absicht war, sondern, wie es der ächten Skepsis ziemt, aus dem geprüften Systeme selbst, der Wissenschaftslehre, hergenommen. Er darf also wohl auch auf eine gleiche Behandlung von Seiten der Geg-

ner Anspruch machen, und wenn er sich in denselben nicht ganz irrt, so fürchtet er gar nicht einmal eine entgegengesetzte Behandlung. Denn er hat von dem Unterscheidungsvermögen derselben eine zu vortheilhafte Meynung, als dass er nicht hoffen sollte, auf einen andern Fuss von ihnen behandelt zu werden, als geistlose Possenreisser und herzlose Sykophanten. Sollte er sich gleichwohl in dieser Hoffnung getäuscht finden, so wird er eine Untersuchung, die durch diese Briefe bloss eingeleitet werden sollte, gänzlich aufgeben, weil aus einer literarischen Fehde, die mit leidenschaftlicher Hitze geführt wird, selten etwas Kluges herauskommt, und am Ende den Zuschauern nur ein Skandal gegeben wird, das die Wis-

ſenſchaft ſammt ihren Pflegern in öffentlichen Miſskredit bringt.

Was die *Abhandlung* über die philoſophiſche Beſtimmung des religiöſen Glaubens betrifft, ſo war dieſelbe eigentlich zu einem Journalaufſatze beſtimmt, ſo wie ſie ſich auch auf zwey ſolcher Aufſätze bezieht. Da ſie indeſſen mit den Briefen in einer ſehr natürlichen Verwandtſchaft ſteht und durch dieſelben einiges Licht gewinnen kann, ſo hat ſie der Verfaſſer in ihrer urſprünglichen Form den Briefen folgen laſſen, obgleich jene ſpätern Urſprungs ſind, als die Abhandlung. Dieſe war nämlich ſchon entworfen, ehe noch gegen die in der Abhandlung geprüften Aufſätze politiſche Maſsregeln ergriffen waren, und bereits zum Drucke völlig ausgearbeitet, als eine

Appellazion an das Publikum gegen diese Maßregeln erschien. Der Verfasser wurde durch eine solche Einleitung des Streits über den Glauben an Gott unschlüssig gemacht, ob er sich darein mischen sollte, indem er fürchtete, daß seine Theilnahme leicht gemißdeutet werden könnte, ob er sich gleich bewußt war, aus bloßem Interesse für die Sache selbst die Feder ergriffen zu haben. Indessen hat er sich, aufgemuntert durch seine Freunde und durch den Gedanken, daß vielleicht jetzt die in Frage gekommene Sache mit mehr Unbefangenheit als früher beurtheilt werden möchte, über alle kleinliche Rücksichten weggesetzt, und gibt daher seine Arbeit dem Publikum mit freudiger Zustimmung seines Herzens und mit dem Wunsche hin, daß

auch ſie etwas zur genauern und gründlichern Erörterung des höchſt wichtigen Gegenſtandes, den ſie betrifft, beytragen möge. Geſchrieben zu Wittenberg, im May, 1799.

Willhelm Traugott Krug.

Briefe
über
die Wissenschaftslehre.



Erster Brief.

Sie sind also, l. F., durch den *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* *) für dieses System ebenfalls gewonnen worden, und sind geneigt zu glauben, daſs es das einzige philosophische System sey, bey welchem ein denkender Kopf volle Beruhigung zu finden hoffen könne? — Ich bewundre mit Ihnen die originelle und konsequente Denkart seines Erfinders. Aber noch liegen in dem Innersten meiner Seele einige Zweifel an der Richtigkeit seiner Prinzipien verborgen. So lange Sie mir diese Zweifel nicht lösen können, so lange kann ich diesem System auch nicht meine Zustimmung geben.

---

*) S. *Philosophisches Journal*, herausgegeb. von Fichte und Niethammer. B. V. H. 1. u. ff.

Zuvörderſt will ich Ihnen aber gern bekennen, daſs ich das *Ich*, von welchem die Wiſſenſchaftslehre ausgeht und anhebt, weder ſo lächerlich, noch ſo undenkbar finde, als es ſo Viele zu finden ſcheinen. Warum ſollte ich nicht mich ſelbſt, abgeſondert von Allem, was nicht zu mir ſelbſt gehört, denken können? Und was liegt denn Ungereimtes darin, was einem verſtändigen Menſchen ein Lachen oder auch nur ein Lächeln abnöthigen könnte, wenn das, was ich durch dieſe Abſtrakzion denke, ſchlechthin *Ich*, oder das *abſolute*, das *reine Ich* genannt wird, zum Unterſchiede von dem *relativen*, *empiriſchen Ich*, in deſſen Gedanken gar Vieles enthalten iſt, was nicht zu mir ſelbſt unmittelbar gehört, weil es mir erſt in der Zeit entſtanden iſt, und nur in einer auſserweſentlichen Beziehung zu mir ſelbſt ſteht?

Auch finde ich die Foderung, welche die Wiſſenſchaftslehre gleich zu Anfang*) an jeden, der philoſophiren will, thut, ſehr gegrün-

*) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 6.

det: »Merke auf dich ſelbſt: kehre deinen Blick von Allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres!« Ohne jenes Einkehren in ſich ſelbſt, ohne jenes Abſtrahiren von Allem, was nicht zu uns ſelbſt gehört, ohne jenes Reflektiren auf ſich ſelbſt, kann ſchlechterdings keine wahre Philoſophie zu Stande kommen. Ohne dieſen freyen und erſten Akt des Gemüths ſchwebt und ſchwankt die Spekulazion immer nur auf der Oberfläche der Gegenſtände herum, und haſcht nach leeren Schattenbildern, die ihr die Phantaſie vorgaukelt, ſtatt daſs ſie mit nüchterner Beſonnenheit und veſtem Tritte dem Leitſterne der Vernunft folgen ſollte. Wovon ſoll denn die Philoſophie ſonſt anfangen, als von demjenigen, was philoſophirt? Wie kann man denn über etwas Anderes gründlich philoſophiren, wenn man nicht zuvor über ſich ſelbſt philoſophirt hat, mit ſich ſelbſt vertraut und einig geworden iſt? Wie kann man aber über ſich ſelbſt gründlich philoſophiren, und mit ſich ſelbſt vertraut und

einig werden, ohne jene Einkehrung, Abſtrakzion und Reflexion? *)

Hierüber alſo bin ich mit Ihnen und dem Verfaſſer der Wiſſenſchaftslehre völlig einverſtanden. Mit Recht charakteriſirt daher dieſe ihre eigne und aller gründlichen Philoſophie Methode durch folgende Worte: **) »Dasjenige, was ſie (d. W. L.) zum Gegenſtande ihres Denkens macht, iſt nicht ein todter Begriff, der ſich gegen ihre

*) »Laſſet uns« — ſagt vortrefflich ein neuerer philoſophiſcher Schriftſteller — »laſſet uns den Iüngling, ſtatt ihn in die äuſsern Dinge zu zerſtreuen, in ſich ſelbſt hineinführen! Hier wird er die erſten Gründe aller Wahrheit entdecken, hier die Wunder beyder Welten vereinigt antreffen, hier eine oberſte Geſetzgebung erkennen, die ihn zur wahren Tugend, zur wahren Religion, zur wahren Seelengröſse und Zufriedenheit hinaufleiten, die ihn auf jeder Stufe, wozu er berufen werden wird, zum wahrhaftig brauchbaren Mitgliede der Menſchheit und des Staates bilden kann.« — Ith's *Verſ. einer Anthropol.* Th. 1. Vorrede S. 12. und fg.

**) Ph. J. B. 5. H. 4. S. 320—1.

ihre Unterſuchung nur leidend verhalte, und aus welchem ſie erſt durch ihr Denken etwas mache, ſondern es iſt ein Lebendiges und Thätiges, das aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt Erkenntniſſe erzeugt, und welchem der Philoſoph bloſs zuſieht. Sein Geſchäft in der Sache iſt nichts weiter, als daſs er jenes Lebendige in zweckmäſsige Thätigkeit verſetze, dieſer Thätigkeit deſſelben zuſehe, ſie auffaſſe, und als Eins begreiſe. Er ſtellt ein Experiment an. Das zu Unterſuchende in die Lage zu verſetzen, in der beſtimmt diejenige Beobachtung gemacht werden kann, welche beabſichtigt wird, iſt ſeine Sache; es iſt ſeine Sache, auf die Erſcheinungen aufzumerken, ſie richtig zu verfolgen und zu verknüpfen; aber wie das Objekt ſich aüſsere, iſt nicht ſeine Sache, ſondern die des Objekts ſelbſt, und er würde ſeinem Zwecke gerade entgegen arbeiten, wenn er daſſelbe nicht ſich ſelbſt überlieſse, ſondern in die Entwickelung der Erſcheinung Eingriffe thäte. «

Ferner habe ich auch nichts dagegen,

wenn die Wissenschaftslehre ihr Problem, und mit demselben zugleich das Problem aller Philosophie in folgender Formel aufstellt: *) »Welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst?« — oder: **) »Wie kommen wir dazu, dem, was doch nur subjektiv ist, objektive Gültigkeit beyzumessen?« — Gesetzt auch, dass sich die Philosophie in ihrem ganzen Umfange mit noch andern Aufgaben zu beschäftigen hätte — gesetzt auch, dass sich am Ende die Unauflöslichkeit jener Aufgabe darthun sollte, so kann doch keine gründliche Philosophie dieselbe ganz umgehen, so muss sie sich doch mit ihr vor allen andern beschäftigen.

Endlich kann ich auch den Idealism der Wissenschaftslehre, wenn er auch, *sobald er ins Handeln überginge*, höchst

---

*) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 8.

**) Ph. J. B. 5. H. 4. S. 321

ſchädlich wäre, dennoch *als philoſophiſche Theorie* nicht für ſo gefährlich halten, als er von Vielen ſcheint gehalten zu werden; und zwar aus dem ſehr einfachen Grunde, *weil es nicht möglich iſt, daſs er je ins Handeln übergehe.* »Der Idealiſm« — ſagt die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt*) — »kann nie *Denkart* ſeyn, ſondern er iſt nur *Spekulazion.* Wenn es zum Handeln kommt, dringt ſich der Realiſm uns allen, und ſelbſt dem entſchiedenſten Idealiſten auf« — ungefähr ſo, wie der Aſtronom, der noch ſo veſt am Kopernikanſchen Syſteme hängt, und von deſſen objektiver Gültigkeit innigſt überzeugt iſt, dennoch im gemeinen Leben ſo reden und handeln wird, als wenn die Sonne würklich im Oſten auf, und im Weſten unter ginge.

Von dieſen Seiten betrachtet wüſste ich alſo Ihnen und Ihrem transſzendentalen Idealiſme, in welchem Sie Sich jetzt ſo wohl zu gefallen ſcheinen, nichts ent-

*) Ebendaſ. in der Anmerk. zu S. 322.

gegenzufetzen. Ob diefes Syftem, von andern Seiten betrachtet, nicht auch feine Blöfsen habe, wird fich in der Folge zeigen.

Zweyter Brief.

Ehe wir zur Sache felbft fortgehen, fo erlauben Sie mir eine allgemeine vorlaüfige Bemerkung über die Benennung, welche die Wiffenfchaftslehre ihrem eigenen und dem entgegengefetzten philofophifchen Syfteme gibt. Sie nennt nämlich*) jenes *Idealifm*, diefes *Dogmatifm.* Nun kommt zwar auf die Namen in der Hauptfache nichts an; allein hier fcheint doch felbft in der Bezeichnung diefer Syfteme durch jene Ausdrücke eine Unbilligkeit gegen alle diejenigen enthalten zu feyn, welchen es etwa beyfallen möchte, an der Allgemeingültigkeit des trans-

*) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 12.

ſzendentalen Idealiſmes zu zweifeln, und auf die Prinzipien der Wiſſenſchaftslehre nicht ein unbedingtes Vertrauen zu ſetzen, indem durch Entgegenſetzung des Dogmatiſmes gewiſſermaſsen ſchon vor der Unterſuchung vorher der Stab über alle und jede Gegner der Wiſſenſchaftslehre gebrochen, und eben dadurch dem Geiſte der unparteyiſchen Prüfung, wozu das philoſophiſche Publikum doch ſo oft und ſo nachdrücklich von ihr aufgefodert worden iſt, aller Zugang, wo nicht verwehrt, doch erſchwert wird. Der Dogmatiſm iſt ſeit einiger Zeit in ſo übeln Rufe, daſs man glaubt, einem Syſteme keinen härtern Vorwurf machen zu können, als den, daſs es dogmatiſire. Eines ſolchen Vorwurfs müſste man ſich alſo, wie mich dünkt, ſo lange enthalten, bis derſelbe nach vollſtändig dargelegter Unterſuchung gehörig begründet iſt. Nun ſteht nach dem allgemeinen philoſophiſchen Sprachgebrauche dem *Idealiſme* nicht der Dogmatiſm, ſondern der *Realiſm*, der *Dogmatiſm* aber dem *Skepti-*

zisme entgegen. Hierbey hätte es die Wissenschaftslehre im Anfange ihrer Untersuchung wohl bewenden lassen sollen, um auf ihre Gegner nicht gleich von vorn herein ein nachtheiliges Licht zu werfen, und dadurch selbst in den Verdacht der Parteylichkeit zu fallen. Nach meiner Einsicht müsste die allgemeine Eintheilung der philosophischen Systeme auf folgende Art eingerichtet seyn. Zu oberst stände der Unterschied zwischen *Skeptizism* und *Dogmatism* (das letzte Wort in weiterer Bedeutung genommen). Wer die Zuverläfsigkeit der menschlichen Erkenntniss läugnet, ist ein *Skeptiker*, wer sie zugibt und behauptet, ein *Dogmatiker*. Der *Dogmatism* (im weitern Sinne) ist nun in formaler Hinsicht entweder *Dogmatism* im engern Sinne (den man auch, um die Unterscheidung des weitern und engern Sinnes zu vermeiden, mit einem von einigen Neuern, obgleich in andrer Beziehung, in Vorschlag gebrachten Worte, *Dogmatizism*, nennen könnte) oder *Kritizism*. Wer

ohne vorausgegangene Prüfung des Erkenntnifsvermögens felbst und Unterfuchung feiner Schranken philofophirt, und, dadurch verleitet, eine Kenntnifs der Gegenftände, als Dinge an fich, fich anmafst, heifst ein *dogmatifcher* Philofoph im engern Sinne oder ein *Dogmatizift*; wer jene Prüfung und Unterfuchung angeftellt hat, und, durch diefelbe belehrt, fich befcheidet, dafs er die Gegenftände nur in fo weit erkenne, als es den urfprünglichen Bedingungen des Erkenntnifsvermögens gemäfs ift, heifst ein *kritifcher* Philofoph. Der *Dogmatifm* (im weitern Sinne) in materialer Hinficht aber ift entweder *Idealifm* oder *Realifm*. Wer die Realität der Aufsenwelt läugnet, ift ein *Idealift*, wer fie zugibt und behauptet, ein *Realift*. Zufolge diefer Eintheilung, welche, wie ich glaube, vielen Mifsverftändniffen vorbeugen würde, wenn man fie durchgängig annehmen wollte, werden Sie mir alfo erlauben, dafs ich in der Folge dem Idealifme der Wiffenfchaftslehre nicht den Dogmatifm, fon-

dern den Realiſm entgegenſetze. — So viel über die Namen. Im nächſten Briefe werde ich zur Sache ſelbſt übergehen.

Dritter Brief.

Das Syſtem des transſzendentalen Idealiſmes iſt erbauet auf der Behauptung der *abſoluten Selbſtſtändigkeit des Ich's* oder *der Vernunft* *) und eben darum hat es Ihren Beyfall gewonnen; eben darum meynen Sie, es behaupte der Erbauer deſſelben mit Recht, **) »der transſzendentale Idealiſm zeige ſich zugleich als die einzige *pflichtmäſsige* Denkart in der Philoſophie, als diejenige Denkart, wo die Spekulazion und das Sittengeſetz ſich

*) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 19. und H. 4. S. 352.

**) Ph. J. B. 5. H. 4. S. 340.

innigst vereinigen.« Wollen Sie mir dadurch die Sache etwa ins Gewissen schieben? Wir wollen sehen, mit welchem Rechte.

Es wird von der Wissenschaftslehre*) eingestanden, dass der transszendentale Idealist seinen Gegner nicht (wenigstens nicht direkt) widerlegen könne, so wie auch dieser jenen zu widerlegen nicht im Stande sey. Dasjenige also, was den Philosophen bestimme, sich für das eine oder das andre System zu entscheiden, sey bloss die verschiedne Beziehung derselben auf den Charakter. Da nämlich der Streit zwischen beyden eigentlich der sey,**) ob der Selbstständigkeit des Ich's die des Dinges, oder umgekehrt der Selbstständigkeit des Dinges die des Ich's aufgeopfert werden solle: so müsse den Philosophen das *Interesse für sich selbst* oder die *Behauptung seiner eignen Selbstständigkeit* bestimmen, sich für den

---

*) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 17.

**) Ebendas. S. 21.

transſzendentalen Idealiſm zu entſcheiden. *) — Nun frage ich Sie: Wird durch den transſzendentalen Idealiſm würklich dem Intereſſe der Selbſtſtändigkeit *in dem Maſse* Genüge gethan, als es der Erfinder dieſes Syſtems fodert und glaubt? Dies iſt es, was ich ſehr bezweifle. Die Wiſſenſchaftslehre deduzirt alles aus dem *eignen innern Handeln des Ich's* oder der bloſsen Intelligenz, aber nicht aus ihrem *freyen* oder *willkürlichen* Handeln, ſondern aus ihrem Handeln *innerhalb gewiſſer Schranken, in die wir nun einmal eingeſchloſſen ſind.* Sie ſagt: **) »die Vorausſetzung des Idealiſmes iſt dieſe: die Intelligenz handelt; aber ſie kann *vermöge ihres eignen Weſens nur auf eine gewiſſe Weiſe handeln.* Denkt man ſich dieſe nothwendige Weiſe des Handelns abgeſondert vom Handeln, ſo nennt man ſie ſehr paſſend die Geſetze des Handelns. Alſo es gibt *noth-*

---

*) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 23.

**) Ebendaſ. S. 35.

wendige Gesetze der Intelligenz.« Noch deutlicher und bestimmter erklärt sie sich hierüber in dem *Systeme der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* *) in folgenden Worten: »Da hier schlechthin nicht weder Dinge an sich, noch Naturgesetze als Gesetze einer Natur ausser uns angenommen werden sollen: so läfst sich diese Beschränktheit nur so begreifen, dafs das Ich selbst nun einmal sich so beschränke, und zwar nicht etwa *mit Freyheit und Willkür*, denn dann *wäre* es nicht beschränkt, sondern *zufolge eines immanenten Gesetzes seines eignen Wesens*, durch ein Naturgesetz seiner eignen (endlichen) Natur. Dieses bestimmte Vernunftwesen ist nun einmal so eingerichtet, dafs es sich gerade so beschränken mufs.« **) — Ist denn nun

*) S. 124.

**) Reinhold in seiner Schrift *über die Paradoxien der neuesten Philosophie* gibt es als den wesentlichen Unterscheidungscharakter dieser Philosophie von aller bisherigen an.

meine *absolute*, oder, wie man sie auch nennen könnte, *totale* Selbstständigkeit dadurch gerettet, daſs die Schranken, in die ich eingeschlossen bin, aus mir selbst hervorgehen, wenn sie nicht aus meiner

---

daſs jene von der *unbedingten Freyheit*, diese von der *unbedingten Nothwendigkeit* ausgehe. Wie richtig oder unrichtig diese Behauptung in Ansehung aller bisherigen Philosophie sey, mag an seinen Ort gestellt bleiben. Was aber die neueste Philosophie betrifft, so frage ich jeden unbefangenen Leser, ob wohl irgend ein philosophisches System der ältern und neuern Zeit mit so klaren und dürren Worten die *unbedingte Nothwendigkeit* an die Spitze seiner Untersuchungen gestellt hat, als es von der Wissenschaftslehre in den oben angeführten Stellen geschehen ist? — Zum Ueberflusse mögen hier noch folgende zur oben zuletzt angeführten Stelle gehörigen Worte stehen: »Wenn nun diese einzelnen Beschränkungen, die *als solche* nur *in der Zeit* vorkommen, zusammengefaſst, und *als ursprüngliche Einrichtung vor aller Zeit* und *ausser aller Zeit* gedacht werden, so werden *absolute Schranken* des Urtriebes selbst gedacht. Es ist ein Trieb, der nun einmal nur auf dieses, auf eine

Freyheit und Willkür hervorgehen? Ob ich durch die Nothwendigkeit meiner eignen Natur auf gewisse Weise beschränkt bin, oder durch die Nothwendigkeit einer Natur ausser mir, das ist

---

Würksamkeit bestimmt in einer solchen Reihe geht, und auf keine andre gehen kann; und *so ist es schlechthin*. Unsre ganze, sowohl innere als äussere Welt, in wieferne das Erste nur würklich Welt ist, ist dadurch auf alle Ewigkeit hinaus für uns *prästabilirt.*» Freylich setzt die Wissenschaftslehre unmittelbar darauf gleich hinzu: »In wiefern es nur würklich Welt, d. i. ein Objektives in uns ist, sagte ich. Das blofs Subjektive, die *Selbstbestimmung*, ist nicht prästabilirt, darum sind wir *freyhandelnd.*« Damit sagt sie aber nichts weiter, als dafs in dem Menschen (*homo cum phaenomenon tum noumenon*) Naturnothwendigkeit und Freyheit auf eine unbegreifliche Weise vereinigt angetroffen werde — eine Wahrheit, die Gottlob! schon lange vor Erscheinung der Wissenschaftslehre der philosophischen Welt bekannt war, so dafs es wenigstens über diese neue Entdeckung des vielen Pochens, Scheltens und Schreyens von beyden Seiten nicht bedurft hätte.

im Grunde völlig einerley. Genug ich bin beschränkt, ich handle auf eine gewisse Weise nothwendig, ich muss so handeln, und kann nicht anders handeln; ich handle also nicht absolut, nicht in jeder Hinsicht selbstständig, mag jener Drang und Zwang herkommen, woher er wolle. Ein Instrument mag durch sich selbst harmonische Töne hervorbringen, wie eine Flötenuhr, oder durch einen Künstler, der das Instrument spielt, wie eine blosse Flöte; das Instrument handelt in keinem von beyden Fällen selbstständig, sondern abhängig von einer Naturnothwendigkeit. Gibt es also für das System des transszendentalen Idealismes keinen andern Beglaubigungsbrief, als das Interesse der Selbstständigkeit, so sehe ich nicht ein, warum ich zur Behauptung der Selbstständigkeit meine Zuflucht zu einer Erklärung nehmen soll, vermöge welcher die totale Selbstständigkeit des Ich's eben so gut aufgehoben wird, als wenn man nach der natürlichen Denkart des gemeinen Bewusseyns die

selbstständige Realität der Aussenwelt annimmt, und das Subjekt von aussen her affizirt werden läſst, wenn es sich äussere Gegenstände vorstellt. So sehr ich daher auch mit Ihnen und dem Urheber der Wissenschaftslehre für meine Selbstständigkeit interessirt bin, so sehe ich doch ein, daſs dieselbe *in dieser Hinsicht* nicht behauptet werden kann, und muſs mir dieses gefallen lassen, weil es nun einmal so ist. Das Vorstellen der Objekte, die als gegeben betrachtet werden, geht vor sich nach nothwendigen Naturgesetzen, sie mögen nun als *innere* (in der Natur des Subjekts gegründete), oder als *äussere* (in der Natur der Objekte gegründete), entweder ganz oder zum Theile, angesehen werden. Hier findet also keine Selbstständigkeit statt, und kann keine statt finden, weil es nicht, wie die Wissenschaftslehre selbst eingesteht, von der Freyheit und Willkür abhangt, wie ich mir ein solches Objekt vorstelle. Nur *in Ansehung des Wollens* (im Praktischen) bin ich durchaus selbstständig, kann es

wenigstens seyn, sobald ich nur will, weil den Willen nichts, als er selbst, bestimmen kann. Uud nur an dieser Selbstständigkeit kann uns, als endlichen Vernunftwesen, etwas gelegen seyn. Eine totale oder absolute Selbstständigkeit könnte nur einem unendlichen Vernunftwesen zukommen. Daſs aber die eine Selbstständigkeit ohne die andre nicht statt finden könne, hat die Wissenschaftslehre nirgends erwiesen, und kann es auch nicht einmal behaupten, weil dann durch die ursprüngliche Beschränktheit, welche sie als unabhängig von Freyheit und Willkür annimmt, die Selbstständigkeit des Wollens (die praktische oder moralische, so wie man jene die theoretische oder physische nennen könnte) ebenfalls aufgehoben werden müſste, welches ihren eignen Grundsätzen gänzlich widersprechen würde.

Hieraus erhellet also wohl auch zur Genüge, daſs es mit der obigen *Pflichtmäſsigkeit* der idealistischen Denkart so ernstlich nicht gemeynt seyn könne.

Ohne-

Ohnehin ſcheint dieſe Behauptung im Widerſpruche mit derjenigen zu ſtehen, welche bereits in meinem erſten Briefe an Sie über dieſen Gegenſtand angeführt worden iſt. »Der Idealiſm kann ja nie *Denkart* ſeyn, ſondern er iſt nur *Spekulazion.*« *) Wie ſoll er denn noch obendrein eine *pflichtmäſsige* Denkart — wäre es auch nur für den Philoſophen — ſeyn? Alles, was durch den Begriff der Pflicht beſtimmt ſeyn ſoll, iſt einzig und allein praktiſch, nicht theoretiſch, kann nur die Handlungen des Willens, nicht

---

*) Wie mit dieſer Aüſseruug und einer andern (Ph. J. B. 5. H. 4. S. 365. Anmerk. *), wo geſagt wird, die Anmuthung der idealiſtiſchen Denkart *im Leben* ſey von der Beſchaffenheit, daſs ſie nur dargeſtellt werden dürfe, um vernichtet zu ſeyn, die Prophezeyung beſtehen könne, welche kurz vorher (S. 345) zu leſen iſt, nämlich: die der Wiſſenſchaftslehre eigenthümliche Anſicht der Welt werde ſich gewiſs *allgemein* verbreiten, und die wohlthätigſte Revoluzion in der *Menſchheit* hervorbringen — iſt freylich ſchwer zu begreifen.

die Spekulazionen der Vernunft betreffen. Der Philosoph, als solcher, hat keine Pflicht, sondern nur als Mensch. Als Philosoph sucht er lediglich Wahrheit, sie ist für ihn das Höchste und Letzte, deren Interesse alles Übrige weichen muss; Wahrheit aber ist ihm nur das, wovon er sich überzeugen kann. Nähme er die idealistische Denkungs - oder vielmehr Spekulazionsart an, ohne von ihrer Gültigkeit überzeugt zu seyn, so würde er eben dadurch als Mensch pflichtwidrig handeln d. h. seine Menschenwürde verletzen, indem er sich in seiner Überzeugung der Auktorität eines Andern unterwürfe, der vor dem Richterstuhle der Vernunft nicht mehr und nicht weniger gilt, als er selbst. Wäre die idealistische Denkart würklich Pflicht, so müsste sie sich jedem vordemonstriren lassen, wovon die Unmöglichkeit die Wissenschaftslehre selbst eingesteht; denn was Pflicht ist, muss sich mit allgemeinfasslicher Evidenz darthun lassen, so dass nur ein sittlich verdorbnes Gemüth sich gegen die Pflicht

empören kann. So müſste alſo aller Widerſpruch gegen den transſzendentalen Idealiſm zuletzt aus einem *böſen Herzen* abgeleitet werden. Unmöglich kann aber die Wiſſenſchaftslehre ſo etwas behaupten, ſie, die ſich ſelbſt ſo nachdrücklich gegen dieſe Art zu argumentiren erklärt hat. *) Oder hat die Wiſſenſchaftslehre im Eifer für ihre Sache das Sprüchelchen: Was ihr nicht wollt u. ſ. w. auf einen Augenblick vergeſſen? — Mit jeder philoſophiſchen Theorie kann in der Praxis ein guter Wille, eine moraliſche Geſinnung beſtehen, weil das ſittliche Gefühl oder das Gewiſſen den guten Menſchen, der einer ſchlechten vielleicht alle Moralität und Religioſität zerſtörenden Theorie im Spekuliren ſolgt, gewöhnlich inkonſequent oder ſeiner Theorie untreu im Handeln macht. Wenn ſelbſt der entſchiedenſte Idealiſt nach dem eignen Geſtändniſſe der Wiſſenſchaftslehre, ſobald

*) Ph. J. B. 6. H. 1. S. 39.

es zum Handeln kommt, Realist ist, wie könnte es der Pflicht entgegen seyn, auch im Denken Realist zu bleiben? Warum sollte der, welcher an die theoretische oder physische Selbstständigkeit des Ich's nicht glaubt, nicht gleichwohl an die praktische oder moralische glauben, und sie zur Richtschnur seines Handelns machen können? Lassen wir also, l. F., den Begriff des Pflichtmässigen bey dieser und allen künftigen Untersuchungen über die Annehmbarkeit einer spekulativen Theorie ganz aus dem Spiele!

Vierter Brief.

Wenn auch, sagen Sie, das Interesse der Selbstständigkeit, wiefern sie absolut oder total seyn soll, durch den transszendentalen Idealism nicht hinlänglich befriedigt wird: so ist doch durch denselben für das *spekulative* Interesse der Vernunft un-

gemein viel gewonnen. Alles ist hier Licht und Klarheit; das Ich läst und sieht alles vor seinen Augen entstehen; während man in dem Systeme des Realismes auf eine Dunkelheit und Unbegreiflichkeit nach der andern stöst.

Wie ein würklicher Zusammenhang zwischen den Vorstellungen in mir, und den nach dem gemeinen Bewustseyn als reell angenommenen Dingen ausser mir statt finden könne; wie die Gegenstände auf das Gemüth einwürken, und in demselben mit dem Bewustseyn der Nothwendigkeit verknüpfte Vorstellungen veranlassen, oder wie die mit dem Bewustseyn der Freyheit verknüpften Vorstellungen des Gemüths die Aussendinge modifiziren können, ist nach dem realistischen Systeme freylich durchaus unbegreiflich. Der Realist kann weiter nichts darauf antworten, als: Es ist nun einmal so; ich gehe von dieser Voraussetzung aus, und kann im Erklären derselben nicht weiter gehen; das Gefühl der Noth-

wendigkeit gewisser Vorstellungen und ihrer Beziehung auf gewisse Gegenstände nöthigt mich zu dieser Voraussetzung, und dieses Gefühl ist für meine Erkenntniss das Höchste und Letzte, über das ich nicht hinausgehen kann.

Den transszendentalen Idealisten drückt *diese* Unbegreiflichkeit freylich nicht; denn da er die Gegenstände Produkte des Ich's seyn läſst, so hebt er allen reellen Zusammenhang zwischen den Vorstellungen und den vorgestellten Gegenständen schlechthin auf; mithin kann auch nicht nach der Art und Weise oder dem Grunde dieses Zusammenhangs gefragt werden.

Aber wird denn dadurch die Sache selbst, ich meyne, die Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen und ihrer Beziehung auf bestimmte Gegenstände, und das Gefühl dieser Nothwendigkeit, auch nur um ein Haar begreiflicher? — Unsre Vorstellung von der Aussenwelt und deren Bestimmtheit wird in der Wissen-

ſchaftslehre *) abgeleitet aus den *urſprünglichen Schranken* des Gemüths und deren *Beſtimmtheit.* Zugleich wird aber auch **) eingeſtanden, daſs dieſe Beſtimmtheit unſrer Beſchränktheit nicht weiter abgeleitet werden könne, und mithin hier alle Dedukzion ein Ende habe; daher nennt ſie ſelbſt ***) die Schranken, in welche das Ich nun einmal eingeſchloſſen iſt, *unbegreiſliche* Schranken, und ſagt †) gerade heraus: »dieſes beſtimmte Vernunftweſen iſt nun einmal ſo eingerichtet, daſs es ſich gerade ſo beſchränken muſs; und dieſe Einrichtung läſst ſich, darum, weil ſie unſere urſprüngliche Begränzung ausmachen ſoll, über die wir durch unſer Handeln nicht, mithin auch durch unſer Erkennen nicht

---

*) Ph. J. B. 5. H. 4. S. 374.

**) Ebendaſ. S. 375.

***) Ph. J. B. 8. H. 1. S. 12.

†) im Syſtem der Sittenl. nach Prinzz. der W. L. S. 124.

hinaus gehen können, nicht weiter erklären.«

Wenn das ist, was ist denn nun durch den transszendentalen Idealism für die Spekulazion gewonnen? Es war mir nach dem realistischen Systeme unbegreiflich, wie Materie die Vorstellung oder Vorstellung die Materie bestimmen könne. Statt dieser Unbegreiflichkeit wird mir aber im Systeme des transszendentalen Idealismes eine andre und — wenn die eine Unbegreiflichkeit noch unbegreiflicher seyn kann als die andre — eine weit grössere gegeben, und zwar als Erklärungsgrund dessen, was mir nach jenem ersten Systeme unbegreiflich blieb, gegeben! Wie das sich selbst setzende Ich sich selbst Schranken setzen könne; warum es sich selbst Schranken setze, da es doch auch vermöge seiner Natur gedrungen ist, nach der Unendlichkeit zu streben, wie und warum es sich gerade so und nicht anders beschränke, mithin gerade diese und keine andere Vorstellungen von der Aussenwelt sich mache —

alles diess ist nach dem eignen Geständnisse der Wissenschaftslehre durchaus unbegreiflich, so unbegreiflich, dass sie es sogar für *unsinnig* erklärt, nur nach einer weitern Erklärung zu fragen.*) Denn die innere Naturnothwendigkeit des Ich's, worauf sie sich hierbey beruft, soll die Sache selbst, das *Setzen* der Schranken und deren Bestimmtheit, gar nicht begreiflich machen, sondern nur das mit gewissen Vorstellungen verknüpfte Gefühl ihrer Nothwendigkeit erklären.**) Aber diese innere Naturnothwendigkeit selbst

*) Man mag wohl zuweilen etwas wnnderliche Fragen an die Wissenschaftslehre gethan haben; die Wissenschaftslehre aber hat die an sie gerichteten Fragen so oft als *unsinnig* von der Hand gewiesen, dass man sich nicht wundern darf, wenn manche auf den Verdacht gerathen sind, es gehöre mit zu den Entdeckungen der neuesten Philosophie, Fragen, die ihr lästig sind, mit dem Vorwurfe der *Absurdität* zu beantworten. Allerdings die kürzeste und gemächlichste Art, sich aus der Verlegenheit zu ziehen.

**) Ph. J. B. 5. H. 1. S. 35.

ist bey einem Wesen, das nur als ein Thätiges oder gar nur als ein Thun, und zugleich als ein absolut Selbstständiges, das sich selbst und alles Andre setzt, gedacht werden soll, etwas so Unbegreifliches, dass man am Ende wohl geneigt ist, sich selbst zu fragen, ob man überall etwas gedacht habe.

Können Sie also wohl einem Realisten billiger Weise ansinnen, dass er um einer gewissen Unbegreiflichkeit willen, den natürlichen Standpunkt des gemeinen Bewusstseyns verlasse, und sich in einen andern Standpunkt versetze, wo ihm beym ersten Anblick' alles so widernatürlich erscheinen muss, und dennoch die Unbegreiflichkeit nicht aufgehoben, sondern nur um einen Schritt weiter hinausgeschoben wird, am Ende aber die Hauptsache eben so unerklärt, als zuvor, bleibt? Wenn der neuere Astronom den Standpunkt der gemeinen Anschauung, auf welchem *Tycho* stehen blieb, verläst, und sich auf den höhern des *Copernicus* erhebt, so scheint zwar auch dem ge-

meinen Sinne, selbst des Astronomen, etwas Widernatürliches in dieser Ansicht der Sache enthalten zu seyn; aber es verschwinden doch auf diesem letzten Standpunkte alle Schwierigkeiten, die den Astronomen auf dem ersten drücken; die Ordnung und der Zusammenhang der Weltkörper wird ihm begreiflicher; und darum entscheidet er sich für das System des *Copernicus.* Ist dies aber nach dem Obigen wohl auch der Fall bey dem transszendentalen Standpunkte der Wissenschaftslehre? Was nach dem mystischen Idealisme des *Berkeley* Gott vermöge seiner Willkür in Beziehung auf das menschliche Gemüth thut, das thut nach dem transszendentalen Idealisme der Wissenschaftslehre das Gemüth selbst vermöge seiner innern Naturnothwendigkeit. Diese Ansicht ist freylich philosophischer als jene; aber beyde Voraussetzungen haben diess mit einander gemein, dass sie die Sache um nichts begreiflicher machen, als die gemeine Voraussetzung, dass Gemüth und Gegenstand sich wechselsei-

tig affiziren und modifiziren. Das Interesse der Spekulazion bleibt also auf der einen Seite eben so unbefriedigt, als auf der andern.

Fünfter Brief.

Soll ich Ihnen denn nach dem, was ich Ihnen bisher über den transszendentalen Idealism geschrieben habe, noch besonders darthun, dass die Wissenschaftslehre durch Annahme des eigenthümlichen Standpunkts, auf welchen sie die Philosophie stellen will, ihr Problem nicht gelösst habe? Dieses Problem war: »Welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst?« — oder, welches eben so viel heisst: »Wie kommen wir dazu, dem, was doch nur subjektiv ist, objektive Gültigkeit beyzumessen?«

Ich gestehe Ihnen nochmals, dass ich eben so sehr, als Sie, den mühsamen und eigenthümlichen Scharfsinn bewundre, welcher in der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* sowohl, als in der *neuen Darstellung derselben* aufgewendet worden ist, um jene Aufgabe zu lösen; aber dass sie würklich und befriedigend gelöst worden sey, davon konnte ich mich bis jetzt noch nicht überzeugen. Ich sehe zwey Menschen, einen Europäer und einen Mohren, und fühle mich genöthigt, mir den Einen mit weisser, den Andern mit schwarzer Hautfarbe vorzustellen. Oder ich setze mir einen Zweck, fühle mich aber durch gewisse Objekte, die ich mir ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach als von mir völlig unabhängig vorzustellen genöthigt bin, in der Ausführung jenes, vielleicht durch die Vernunft selbst gebotenen Zwecks, so behindert, dass ich denselben schlechterdings nicht realisiren kann. Ich möchte z. B. gern einen Menschen, der in Lebensgefahr sich befindet, retten, aber die Flu-

then toben oder die Flammen wüthen so gewaltig, daſs es durchaus unmöglich iſt, dem Unglücklichen beyzukommen. Oder es ſchmachtet jemand in einem unterirdiſchen Gefängniſſe, des Lichts, der freyen Luft und des Umgangs mit Menſchen beraubt; er möchte gern entfliehen, aber eiſerne Ketten und Thüren und undurchdringliche Mauern vereiteln jeden Verſuch dazu. — Nun frage ich Sie, wie iſt dieſes alles aus der urſprünglichen Beſchränktheit des Ich's erklärbar? Warum ſetzt ſich denn das Ich gerade ſo und auf keine andre Weiſe beſchränkt, da doch dieſe Art der Beſchränktheit ſogar ſeinen Zwecken widerſtreitet, und es bey allem Gefühle der Nothwendigkeit, ſich die Gegenſtände und deren Verhältniſſe zu ſich ſelbſt auf dieſe beſtimmte Weiſe vorzuſtellen, doch ſich des Gedankens nicht entſchlagen kann, die Beſchaffenheit der Auſsendinge und ſein eigner äüſserlicher Zuſtand könnte auch anders ſeyn, mithin ſey beydes nur zufällig? Durch das einfache Geſtändniſs der Unbegreiflichkeit

jener Schranken und ihrer Beſtimmtheit hann doch wahrhaftig das Problem nicht als aufgelöſt angeſehen werden. Dieſs erhellet noch mehr, wenn wir das Problem der Wiſſenſchaftslehre in ſeiner zweyten Formel erwägen. Nach derſelben wird gefragt, wie wir dazu kommen, ein Aüſseres, *Objektives* anzunehmen, da wir unmittelbar uns doch nur eines Inneren, *Subjektiven* bewuſst ſind? Iſt denn nun dieſe Frage dadurch beantwortet, daſs alles Aüſsere, alle reelle Objektivität aufgehoben, und zu einem lediglich Subjektiven, ſchlechthin Innern, einer Anſchauung der eignen Thätigkeit des Ich's gemacht wird? Heiſst dieſs nicht den Knoten zerhauen? Und wenn er denn nur noch zerhauen wäre oder bliebe! denn in demſelben Momente, wo er auf der einen Seite zerhauen wird, ſchürzt man ihn auf der andern wieder, indem es weiter heiſst: Das Gefühl der Nothwendigkeit gewiſſer Vorſtellungen, welches uns zur Annahme eines Aüſsern oder Objektiven verleitet, entſpringt aus den unbe-

greiflichen Schranken, denen das Ich nun einmal unterworfen iſt, innerhalb welchen es alſo ſeine Thätigkeit anſchauen muſs. Weiſs man denn nun mehr, als wenn ein andrer, den ich um den Grund des Objektiven in meinen Vorſtellungen befrage, ſagt: Es ſind unabhängig vom Gemüthe Gegenſtände da, die einmal ſo beſchaffen ſind, und das Gemüth unbegreiflicher Weiſe affiziren? Die Wiſſenſchaftslehre bleibt alſo in der Auflöſung ihres Problems gerade da ſtecken, wo alle Philoſophie, die ſich die würkliche Auflöſung dieſes Problems zum Zwecke machte, bisher auch ſtecken geblieben iſt, und allem Vermuthen nach ewig ſtecken bleiben wird, ſie mag idealiſtiſch oder realiſtiſch ſpekuliren.

Sechster Brief.

Sie verweisen mich von der neuen Darstellung zur alten, vom philosophischen Journale zur *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, wo in der S. 195. anhebenden Dedukzion der Vorstellung meine Zweifel bereits gelöst, wo die vollständige Auflösung des philosophischen Problems enthalten sey. Mir war diese Dedukzion sehr wohl bekannt. als ich Ihnen meine Zweifel vorlegte. Allein ich muss Ihnen aufrichtig auch nach wiederholter Durchsicht dieser Dedukzion bekennen, dass wenn die neue Darstellung keinen nähern Aufschluss über die Sache gibt, als die alte, Sie mich durch Verweisung auf die letzte in meinen Zweifeln nur noch mehr bestärkt haben. Da heisst es gleich im Anfange: »Auf die ins Unendliche hinaus gehende Thätigkeit des Ich's, in welcher eben darum, weil sie in's Unendliche hinaus geht, nichts unterschieden werden kann, *geschieht ein Anstoss;* und die Thätigkeit, die dabey

keineswegs vernichtet werden ſoll, wird reflektirt, nach innen getrieben; ſie bekommt die gerad' umgekehrte Richtung.« Hieraus wird dann ſofort das wechſelſeitige Thun und Leiden des Ich's beym Anſchauen, und die Anſchauung ſelbſt, als ſinnliche Vorſtellung, erklärt. Allein es dringt ſich dabey wohl jedem aufmerkſamen und unbefangenen Leſer die Frage auf: Woher denn jener Anſtoſs, durch welchen die ins Unendliche hinaus gehende Thätigkeit des Ich's wieder zurück nach innen getrieben werden ſoll? Dieſen Punkt, der doch vor allen andern und gerade hier erörtert und genau beſtimmt werden muſste, hat, ſo viel mir bekannt iſt, die Wiſſenſchaftslehre ganz mit Stillſchweigen übergangen. Abſichtlich, um eine Blöſse zu verbergen, kann ſie dieſs wohl nicht gethan haben; wenigſtens hat man keinen Grund dieſs zu vermuthen; mithin mag ſie wohl vorausgeſetzt haben, der Leſer werde dieſen Punkt leicht ſelbſt auf's Reine bringen können, wenn er das Vorhergehende

wohl gefaſst habe. Nun gibt es nach den Prinzipien der Wiſſenſchaftslehre nur ein Zwiefaches, wovon man jenen Anſtoſs herleiten könnte: das *Ich* und das *Nicht-Ich*. Vom *Ich* kann der Anſtoſs nicht herkommen; denn deſſen in's Unendliche hinaus gehende Thätigkeit ſoll eben durch den Anſtoſs nach innen zurückgetrieben werden, und in dieſer in's Unendliche hinaus gehenden Thätigkeit ſoll eben darum, weil ſie in's Unendliche hinaus geht, nichts unterſchieden werden können; mithin kann in dieſer Thätigkeit ſelbſt auch kein derſelben entgegengeſetzter, ſie ſelbſt nach innen zurücktreibender Anſtoſs vorkommen. Vom *Nicht-Ich* kann er aber auch nicht herrühren; denn erſtlich ſollte auf dieſe Art erſt die Vorſtellung überhaupt, wieferne ſie ſich auf ein Nicht-Ich bezieht, erklärt werden; mithin darf das Nicht-Ich bey dieſer Erklärung nicht ſchon vorausgeſetzt werden — ſodann ſoll ja das Nicht-Ich erſt durch das Ich geſetzt ſeyn, und ſoll nur inſoferne ſeyn, als es durch das Ich

gesetzt ist; mithin wäre es immer wieder das Ich selbst, von dem dieser Anstoss herrührte, wenn man ihn auch vom Nicht - ich ableiten wollte. Vom Ich selbst kann er aber nach dem so eben Gesagten unmöglich herrühren. Der Anstoss geschieht also, man weiss nicht, wie und wodurch? so, dass schon dieser einzige Umstand die ganze folgende Deduktion der Vorstellung in sich selbst unhaltbar und widerstreitend macht. Ich hoffe also, dass Sie mich mit einer ausführlichern Prüfung derselben verschonen werden, und wünsche, dass Sie meinen Zweifeln auf andre Art begegnen mögen.

Siebenter Brief.

„Aber lehrt denn die Vernunftkritik im Grunde etwas anders, als die Wissenschaftslehre? Nennt nicht jene ebenfalls ihr System — wenn sie anders ein System und nicht vielmehr eine bloße Propädeutik zum Systeme aufgestellt hat — einen *transszendentalen Idealism?*« — Auf diese Frage, welche Sie mir in Ihrer letzten Zuschrift vorlegen, habe ich eigentlich nichts zu erwiedern. Für mich ist ein System weder darum wahr, weil es mit der Kritik einstimmt, noch darum falsch, weil es mit ihr nicht einstimmt. Auch kümmert es mich wenig, ob jemand die Kritik, im Falle sie nicht mit der Wissenschaftslehre auf einerley Gesichtspunkte stände und ebendieselbe Ansicht der Dinge lehrte, »für die abentheuerlichste Missgeburt, welche je von der menschlichen Phantasie erzeugt worden« — oder — »für das Werk des sonderbarsten Zufalls und nicht für das eines Kopfes« halten wollte. Da bis jetzt

über die vorgebliche Einſtimmung oder Nichteinſtimmung beyder Syſteme ſchon ſo viel und mit unter von beyden Seiten mit ſolcher Heftigkeit geſtritten worden iſt, daſs endlich der Urheber der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt des Streits müde geworden iſt, und, wie Ihnen wohl bekannt ſeyn wird, ſich neuerlich *) feyerlich davon losgeſagt hat: ſo iſt es wohl am beſten, ſich des Urtheils über dieſe Sache vor der Hand ganz zu enthalten; und zwar um ſo mehr, da jene Streitfrage nicht ſowohl den Philoſophen ſelbſt und unmittelbar, als vielmehr bloſs den künftigen Geſchichtſchreiber der neuern Philoſophie intereſſirt. Sie wird alſo einſt, wenn beyde Syſteme ſich mehr entwickelt haben, und die Gemüther ſie mit ruhigerem Blicke überſchauen werden, in der Geſchichte der Philoſophie ſich mit leichter Mühe entſcheiden laſſen. Indeſſen dürften bey dieſer Entſcheidung fol-

*) In der Vorrede zur zweyten Auflage der Schrift: *Über den Begriff der W. L.*

gende Punkte nicht aus der Acht gelaſſen werden:

1.) Die Kritik hebt mit dem Satze an, daſs alle unſre Erkenntniſs mit der Erfahrung anfange, weil das Erkenntniſsvermögen nicht zur Ausübung erweckt werden könnte, wenn es nicht durch Gegenſtände geſchähe, die unſere Sinne rühren, und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewürken, theils unſre Verſtandesthätigkeit in Bewegung bringen, dieſe zu vergleichen, ſie zu verknüpfen oder zu trennen, und ſo den rohen Stoff ſinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniſs der Gegenſtände zu verarbeiten, die Erfahrung heiſst. — Die Kritik ſchlieſst ſich alſo vorerſt genau an die gemeine Vorſtellungsart an; ſie läſst aber auch im Fortgange ihrer Unterſuchung die Frage, woher der *Stoff* der empiriſchen Erkenntniſs komme, ganz zur Seite liegen, und indem ſie die Vorausſetzung annimmt, daſs derſelbe von den Gegenſtänden gegeben werde, ſo beſchäftigt ſie ſich bloſs mit Unterſuchung der *formalen Bedin-*

gungen oder der in der urſprünglichen Einrichtung des Gemüths beſtimmten Geſetze der Erkenntniſs, um die Gränzen der Anwendung derſelben zu beſtimmen.

2.) Die Kritik beweiſt das Daſeyn der Gegenſtände im Raume auſser dem Ich durch das bloſse, aber empiriſch beſtimmte, Bewuſstſeyn ſeines eignen Daſeyns.*) Hier nimmt ſie ein Beharrliches in der Wahrnehmung als Bedingung der Zeitbeſtimmung des Ich's an, unterſcheidet aber dieſes Beharrliche von der Anſchauung im Gemüthe, als bloſser Vorſtellung, als welche ſelbſt ein *von ihr unterſchiedenes* Beharrliches bedürfe, um in Beziehung darauf den Wechſel der Vorſtellungen und durch denſelben das Daſeyn des Ich's in der Zeit zu beſtimmen. »Alſo — ſagt ſie — iſt die Wahrnehmung dieſes Beharrlichen nur durch ein *Ding* auſser mir

*) S. 275. der 3ten Aufl. vergl. mit der Vorrede S. 39.

und nicht durch die bloſse *Vorſtellung* eines Dinges auſser mir möglich.«

3.) nennt die Kritik ihren transſzendentalen Idealiſm auch den *formalen* und ſetzt ihm den *materialen* entgegen.*) Hier ſagt ſie ausdrücklich, ihr Idealiſm betreffe nicht die *Exiſtenz der Sachen* — wie der *materiale* — als welche zu bezweifeln ihr nie in den Sinn gekommen, ſondern bloſs die ſinnliche Vorſtellung der Sachen, wiefern ſie unter den Formen des Raums und der Zeit ſtehen, als welche nicht den Sachen, ſondern nur dem Gemüthe angehören. Sie nennt ſich alſo darum *idealiſtiſch*, weil ſie behauptet, daſs die *formalen Bedingungen der Erkenntniſs*, welche von den dogmatiſirenden Philoſophen auf die Gegenſtände ſelbſt übergetragen, und wodurch die Gegenſtände zu Dingen an ſich gemacht werden, lediglich im Ich und nicht auſser demſelben gegründet ſeyen.

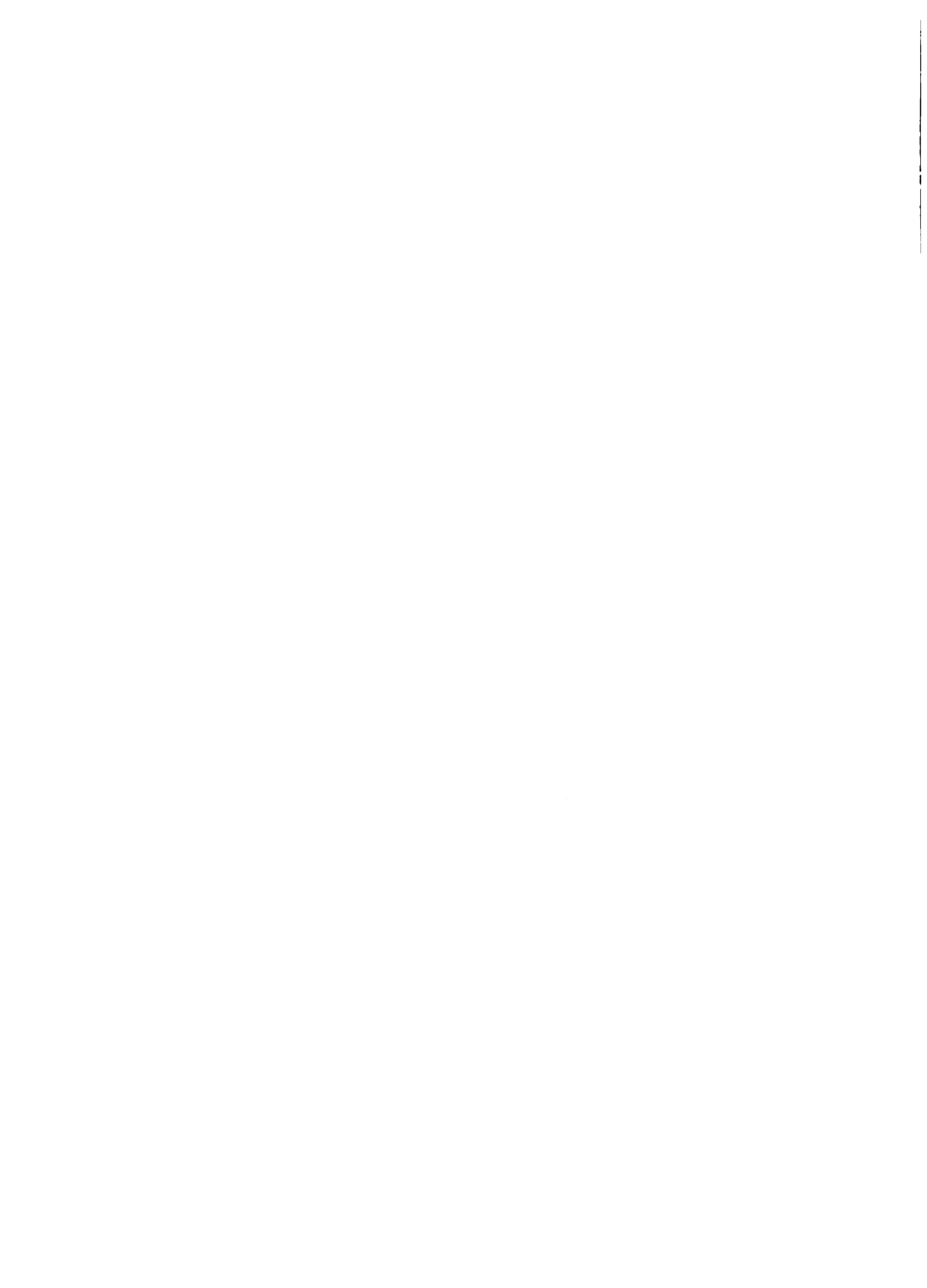
---

*) *Prolegomena.* S. 70. 141. und 208. der 1ſten Auflage.

Die Folgerungen hieraus (und besonders aus dem Umstande, dass die Kritik das Problem der Wissenschaftslehre, so nahe sie auch an demselben wegstreift, dennoch gar nicht auflösen zu *wollen* scheint), zu ziehen, überlasse ich billig Ihrem eignen Ermessen. Was es aber auch mit der Einstimmung oder Nichteinstimmung der Kritik und der Wissenschaftslehre immer für ein Bewandniss haben möge, so macht das Geständniss der Letzten, dass sie ihre eigne Einsicht der Hauptsache nach der Ersten zu verdanken habe, der Gerechtigkeitsliebe ihres Urhebers weit mehr Ehre, als Manchen ihrer Freunde ein andres Geständniss derselben, als welche durch die Wissenschaftslehre auf einmal so klug geworden seyn wollen, dass sie in der Kritik nichts als todte Begriffe und Formeln, in jener hingegen nichts als Geist und Leben finden können. Glauben Sie wohl, l. F., dass dieser erstickende Weyrauchsdampf dem Urheber der Wissenschaftslehre ein lieblicher Geruch seyn werde? —

Schade, dafs die Alten der Philosophie keine eigne Muse, als Schutzpatroninn, geweihet haben, damit man sie, so oft ein neues System aufkäme, allemal anrufen könnte:

Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arce!



Abhandlung

über die

von der Wissenschaftslehre versuchte

philosophische Bestimmung

des

religiösen Glaubens.

Moralität und *Religion* ſind unſtreitig das Höchſte und Heiligſte, was der menſchliche Geiſt denken kann, ſind Begriffe, welche die erhabne Beſtimmung des Menſchen, ſeinen überſinnlichen Charakter unmittelbar ausdrücken. Sie gehen aus dem menſchlichen Bewuſstſeyn nothwendig hervor, ſind urſprüngliche Thatſachen dieſes Bewuſstſeyns, ſind in ihrer Nothwendigkeit und Urſprünglichkeit dieſes Bewuſstſeyn ſelbſt. Die Philoſophie kann und ſoll jene Begriffe nicht erſt erzeugen, kann und ſoll ſie nicht erſt dem menſchlichen Gemüthe gleichſam einimpfen; ſie kann und ſoll nur ihre Bedeutung beſtimmen, und ihren Urſprung aus den natürlichen Anlagen des Gemüths nachweiſen. Was heiſs Moralität und Religion? Und wie entſteht dem Menſchen überhaupt der Begriff des Moraliſchen und Religiöſen? Dieſs ſind die

Fragen, welche die Philoſophie zu beantworten, dieſs die Probleme, welche ſie zu löſen hat.

Es iſt die Abſicht des gegenwärtigen Aufſatzes nicht, ſich mit dieſer Beantwortung und Löſung ſelbſt zu befaſſen. Er iſt bloſs der Beurtheilung zweyer fremden Aufſätze beſtimmt, worin ein Paar ſcharfſinnige Denker inſonderheit die Frage und das Problem über die *Religion* zu beantworten und zu löſen verſucht haben. Dieſe Aufſätze finden ſich im *philoſophiſchen Journale* herausgegeben von FICHTE und NIETHAMMER. Band 8. Heft 1. Der Erſte derſelben (S. 1—20.) führt die Überſchrift: *Über den Grund unſers Glaubens an eine göttliche Weltregierung;* der Zweyte (S. 21—46.) iſt überſchrieben: *Entwickelung des Begriffs der Religion.* Wir wollen dieſe Aufſätze und ihre bekannten Verfaſſer der Kürze wegen A. und B. nennen, ſo wie der Verfaſſer des gegenwärtigen Aufſatzes C. heiſsen mag.

Da

Da A. verſichert (S. 1.), er erkenne es für Pflicht, ſeine Überzeugungen in Hinſicht des Glaubens an eine göttliche Weltregierung dem gröſsern philoſophiſchen Publikum zur Prüfung und gemeinſchaftlichen Berathung vorzulegen; und da B. mit Recht ſagt (S. 28. und 29.), es ſey der Endzweck aller denkenden Menſchen, der Endzweck, warum ſie einander ihre Gedanken mittheilen, ſie gegenſeitig beſtreiten und berichtigen, zu machen, daſs das Reich der Wahrheit bald auf Erden erſcheine: ſo hofft C., daſs beyde Verfaſſer ihm ſeine Theilnahme an jener gemeinſchaftlichen Berathung und an der Herbeyführung dieſes Endzwecks nicht übel deuten werden, ſollten auch am Ende die Reſultate ſeines Denkens nicht mit den ihrigen übereinſtimmend befunden werden.

Es muſs aber jede Beurtheilung, wenn ſie verſtändig und zweckmäſsig ſeyn ſoll, von gemeinſchaftlichen Prinzipien ausgehen. Denn wenn der Beurtheilte und der Beurtheiler, jeder von ſeinen eignen ein-

ander wechſelſeitig widerſprechenden Prinzipien ausgeht, ſo iſt es unmöglich, daſs es je zu einem Einverſtändniſſe zwiſchen ihnen kommen könne. Ieder behauptet dann unabhängig von dem Andern ſeinen Satz, und weder die Wahrheit noch das Publikum kann von einem ſolchen Streite, wobey es auf bloſse Rechthaberey angeſehen iſt, den geringſten Gewinn haben. C. hält es alſo für ſeine Schuldigkeit, vor allen Dingen diejenigen Punkte zu beſtimmen, in welchen er mit A. und B. übereinſtimmend denkt, um hernach ſich mit denſelben deſto leichter wegen derjenigen Punkte verſtändigen zu können, in welchen er verſchiedener Meynung iſt.

Erſtlich bemerkt A. ſehr richtig (S. 3.) das Unvermögen der Philoſophie, *den Glauben an Gott erſt in der Menſchheit hineinzubringen und ihr anzudemonſtriren.* Wäre er nicht ſchon vor aller Philoſophie in der Menſchheit, ſo würde keine Philoſophie in der Welt im Stande ſeyn, durch ihre Spekulazionen, ſo tief

und ſo fein ſie auch immer angelegt ſeyn möchten, ihn zu erzeugen. Wie das menſchliche Gemüth alle neben einander beſtehende und auf einander folgende Gegenſtände in Raum und Zeit befaſst nothwendig denkt, ſo nothwendig denkt es auch alles, was in Raum und Zeit iſt, die Welt, der Macht und dem Willen eines höchſten Weſens unterworfen. Beydes geſchieht ohne Zuthun des Philoſophen; er ſetzt es als Thatſache voraus, und iſt lediglich dazu da, dieſe Thatſachen, als ſolche, aus dem nothwendigen Verfahren eines jeden vernünftigen Weſens abzuleiten. Das philoſophiſche Räſonnement kann und ſoll alſo keineswegs eine Überführung des Ungläubigen, ſondern bloſs eine Ableitung der Überzeugung des Gläubigen, gleichſam eine Auslegung des natürlichen Räſonnements des gemeinen und geſunden Verſtandes ſeyn. — Auch B. ſtimmt hiermit inſofern überein, als er (S. 26.) das *Gewiſſen* als die Quelle der Religion anſieht, und behauptet, es ſey dieſe weder ein Produkt der

Erfahrung, noch ein Fund der Spekulazion, ſondern bloſs und allein die Frucht eines moraliſch guten Herzens. — C. kann dieſen Grundſätzen des A. und B. um ſo aufrichtiger ſeine Einſtimmung zuſichern, da er ſelbſt ſchon anderwärts ſich hierüber auf gleiche Weiſe erklärt hat. »Die religiöſe Überzeugung — ſagt er in einer ſeiner neueſten Schriften — iſt ein Glaube, der aus der moraliſchen Anlage des Menſchen und der daher entſpringenden guten Geſinnung von ſelbſt hervorgeht, der ſich mit der Entwickelung jener Anlage und der Vervollkommnung dieſer Geſinnung immer mehr und mehr laütert und beveſtigt, und der, da er von ſpekulativen Gründen unabhängig iſt und nicht erſt durch dieſelben in das Gemüth kommt, auch nicht durch dergleichen Gründe dem menſchlichen Herzen entriſſen werden kann.« Und weiter hin: »Das moraliſche Argument für das Daſeyn Gottes drückt nichts weiter aus, als *die Art und Weiſe, wie ſich der gut-*

gesinnte Mensch wegen seiner religiösen Überzeugung rechtfertigt.«

Zweytens merkt A. (S. 4.) ebenfalls sehr richtig an, der entscheidende Punkt, auf den es bey Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge des religiösen Glaubens ankomme, sey der, dass jener Glaube nicht vorgestellt werde als eine *willkürliche Annahme*, die der Mensch *nach Belieben* machen könne oder nicht — als ein *freyer Entschluss*, für wahr zu halten, was das Herz *wünscht*, weil es dasselbe wünscht — als eine *Ergänzung oder Ersetzung der zureichenden Überzeugungsgründe* durch die *Hoffnung;* sondern als etwas *in der Vernunft Gegründetes*, folglich schlechthin *Nothwendiges.* — B. scheint zwar hierin mit A. nicht einig zu seyn. Er sagt (S. 27.), Religion entstehe einzig und allein aus einem *Wunsche* des guten Herzens, welchen er (S. 35.) zur *Hoffnung* werden lässt, und erklärt (S. 37.), es stehe dem guten Menschen *frey*, zu glauben, was er wünsche und wolle, weil die Unmöglichkeit davon

nicht bewiesen werden könne. Allein da er auch zugleich (S. 37. und 38.) behauptet, Religion sey *keine gleichgültige Sache*, mit der man es halten könne, wie man wolle; sie sey vielmehr (in praktischer Hinsicht) *Pflicht*: so scheint er sich nur etwas unbestimmt ausgedrückt, und ein nothwendiges Bedürfniss der Vernunft mit einem blossen Wunsche des Herzens verwechselt zu haben, im Grunde aber doch mit A. gleicher Meynung zu seyn. Wäre diess indessen nicht der Fall, so müsste sich C. ausschliessend für die Behauptung des A. erklären. Denn

1.) können Wünsche, wenn sie auch aus einem guten Herzen entspringen, und dieses sich derselben nicht entschlagen kann, was sie auch immer für ein Objekt haben mögen, dennoch keine *Überzeugung von der Realität dieses Objektes* begründen. Einem guten Herzen wird sich z. B. der Wunsch, dass ein geschickter und rechtschaffener Mann von ausgebreiteter und wohlthätiger Würksamkeit ein langes Leben erreichen mö-

ge, unstreitig mit grosser Lebhaftigkeit und Innigkeit aufdringen, ohne dass es darum an die Erfüllung dieses Wunsches glauben, mit Gewissheit davon überzeugt seyn wird.

2.) kündigt sich die religiöse Überzeugung in unserem Bewusstseyn als *nothwendig* und *allgemeingültig* an. Alle Überzeugungen aber, die durch blosse Wünsche erzeugt worden sind, tragen den Charakter der *Zufälligkeit* und *partikulären*, oder wohl gar nur *individuellen Gültigkeit* an sich. Die Auflösung also: »Der Religionsglaube entspringt aus dem Wunsche eines guten Herzens,« würde der Aufgabe: »wie der Mensch überhaupt zu jenem Glauben komme,« bey weitem keine Genüge thun. Die religiöse Überzeugung würde dann kein *Vernunft*-Glaube, sondern ein *Gefühl* - Glaube, oder vielmehr gar kein *Glaube*, sondern eine blosse *Meynung* genannt werden müssen, gegen welche Benennung selbst der gemeine Sprachgebrauch streitet, indem niemand, der die religiöse Überzeu-

gung hat, ſagt, er *meyne* oder *vermuthe*, daſs ein Gott ſey, ſondern, er *glaube* es, d. h. er ſey veſt und innig davon überzeugt. Dieſer Sprachgebrauch aber iſt in Unterſuchungen der Art, welche nicht bloſs die philoſophirende Vernunft, ſondern auch den gemeinen Verſtand intereſſiren, bey welchen daher die Ausſprüche des letzten als Ausſprüche des Gewiſſens ſich durch den Sprachgebrauch ſehr deutlich ankündigen, allerdings von einiger Bedeutung.

Drittens iſt es vollkommen richtig geſagt, wenn es (S. 8. ff.) heiſst, der religiöſe Glaube müſſe durch unſern Begriff einer *überſinnlichen Welt* begründet werden. Ein vernünftiges Weſen denkt ſich nothwendig ſrey von allem Einfluſſe der Sinnenwelt, abſolut thätig in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt, mithin als eine über alles Sinnliche erhabne Macht. Dieſe Freyheit hat ihren Zweck, der von der Vernunft ſelbſt gegeben oder geboten iſt. Dieſen Zweck kann und darf ich nicht aufgeben, ohne mich ſelbſt aufzugeben.

Indem ich nun jenen mir durch mein eignes Weſen geſetzten Zweck ergreiſe, und ihn zu dem meines würklichen Handelns mache, ſetze ich zugleich die Ausführung deſſelben durch würkliches Handeln als möglich. Ich muſs, wenn ich nicht mein eignes Weſen verläugnen will, die *Ausführung* jenes Zwecks mir vorſetzen; ich muſs ſonach auch ſeine *Ausführbarkeit* annehmen. Die Ausführbarkeit des Vernunftzwecks, der *Sittlichkeit*, annehmen, heiſs aber nichts anders, als eine *moraliſche Weltordnung* annehmen, denn dieſe beſteht eben darin, daſs die Erſcheinungen in der Welt nach moraliſchen Zwecken beſtimmt ſeyen. Dieſe Annahme folgt daher nothwendig aus der Überzeugung von unſrer moraliſchen Beſtimmung, geht ſonach ſelbſt ſchon aus moraliſcher Stimmung hervor, und iſt *Glaube.* — Ungefähr eben ſo erklärt ſich B. über den Grund des religiöſen Glaubens, nur daſs er denſelben aus einem bloſsen Wunſche des guten Herzens ableitet (S. 27.), *daſs das Gute in der*

Welt die Oberhand über das Böſe erhalten möge. Daher, ſagt er (S. 36.), entſtehe der *Glaube*, daſs dem Laufe der Dinge ein uns freylich unüberſehbarer Plan zum Grunde liege, in dem auf das endliche Gelingen des Guten gerechnet ſey, oder *daſs das Reich Gottes*, ein Reich der Wahrheit und des Rechts, *kommen werde auf die Erde.* — Alſo, wie es C. anderwärts ausgedrückt hat, »der religiöſe Glaube entſpringt aus der *guten Geſinnung des Menſchen, der den objektiven Zweck der Vernunft zum ſubjectiven Zwecke ſeines Strebens gemacht hat.*«

So einſtimmig aber auch C. mit A. und B. über die *Entſtehung* des religiöſen Glaubens im menſchlichen Gemüthe und deſſen *formelle Beſchaffenheit* denkt, ſo kann er ihnen doch in Anſehung der *materiellen Beſchaffenheit* oder des *Inhaltes* und *Gegenſtandes* dieſes Glaubens ſeinen Beyfall unmöglich geben. Sie laſſen nämlich die religiöſe Überzeugung nicht in einem Glauben an *Gott*, ſondern

bloſs in einem Glauben an eine *göttliche* d. h. *moraliſche Weltordnung* oder *Weltregierung* beſtehen. B. ſagt gleich im Anfange ſeines Aufſatzes (S. 21.): »*Religion* iſt nichts anders, als ein *praktiſcher Glaube an eine moraliſche Weltregierung*;« und wenn er gleich hin und wieder den Ausdruck, *Gott* oder *Gottheit*, braucht, ſo braucht er ihn doch immer gleichgeltend mit dem Ausdrucke, *moraliſche Ordnung* oder *Regierung der Welt*. — A. erklärt ſich hierüber noch deutlicher und beſtimmter. »Die *moraliſche Ordnung* — ſagt er (S. 13.) — iſt das *Göttliche*, das wir annehmen;« und (S. 15.) ſetzt er hinzu: »Iene lebendige und würkende *moraliſche Ordnung* iſt ſelbſt *Gott*; wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern faſſen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moraliſchen Weltordnung herauszugehen, und vermittelſt eines Schluſſes vom Begründeten auf den Grund noch ein *beſonderes Weſen*, als die *Urſache* derſelben, anzunehmen; der urſprüngli-

che Verſtand macht ſonach dieſen Schluſs ſicher nicht, und kennt kein ſolches beſonderes Weſen; nur eine ſich ſelbſt miſsverſtehende Philoſophie macht ihn.«

Die Hauptſrage, worauf hier alles ankommt, iſt alſo wohl unſtreitig dieſe: Liegt in der *praktiſch reflektirenden Vernunft*, aus welcher der Begriff einer moraliſchen Weltordnnng eutſpringt, würklich kein Grund, aus jener Ordnung herauszugehen, d. h. ſich über den bloſsen Begriff derſelben zu erheben, und einen vernünftigen Urheber derſelben als ein ſelbſtſtändiges, d. h. von der Weltordnung verſchiedenes Weſen anzunehmen? — Oder mit andern Worten: Macht der *urſprüngliche*, d. h. (vermöge des Gegenſatzes: eine ſich ſelbſt miſsverſtehende Philoſophie) *der ſeinen natürlichen Denkgeſetzen folgende Verſtand* bey der praktiſchen Reflexion über die Welt würklich nicht den Schluſs von einer moraliſchen Ordnung, als dem Begründeten, zu einem moraliſch ordnenden Subjekte, als dem Grunde?

Ehe aber diese Frage entschieden werden kann, muss erst eine andre beantwortet werden, nämlich diese: Soll die Welt bey dieser Untersuchung aus dem *Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns* oder aus dem *transszendentalen Gesichtspunkte* betrachtet werden? Nach jenem ist die Welt ein Ganzes reeller Gegenstände, welche nach nothwendigen Naturgesetzen im Raume neben einander bestehen, und in der Zeit auf einander folgen; nach diesem soll sie (S. 12.) nichts weiter seyn, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eignen innern Handelns, als blosser Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind. Der letzte Gesichtspunkt ist unstreitig ein *besondrer* Gesichtspunkt, in welchen sich das Gemüth durch eine absichtliche gleichsam kunstmäfsig angestellte Reflexion auf sich selbst versetzt; mithin nicht der Gesichtspunkt des *ursprünglichen Verstandes*, sondern der Gesichtspunkt der (richtig oder unrichtig

— als welches bey dieſem Gegenſatze gleich viel iſt) *philoſophirenden Vernunft.* Der Geſichtspunkt des urſprünglichen Verſtandes iſt der *allgemeine* Geſichtspunkt, in welchem jeder Menſch vermöge ſeiner natürlichen Gemüthseinrichtung und der daher entſtehenden natürlichen Denkart ſteht, mithin der *Standpunkt des gemeinen Bewuſstſeyns.* Da nun in der obigen Frage von einer Schluſsart des urſprünglichen Verſtandes die Rede war, ſo folgt, daſs wir bey dieſer Unterſuchung die Welt bloſs aus dem Standpunkte des gemeinen Bewuſstſeyns zu betrachten haben. Dieſs erhellet auch um ſo mehr daraus, daſs hier von etwas Moraliſchem, mithin Praktiſchem, die Rede iſt. Sobald ſich aber der Menſch auf dem Gebiete des Praktiſchen befindet, ſo befindet er ſich auch auf dem Standpunkte des gemeinen Bewuſstſeyns, d. h. er nimmt die Objekte ſeines Handelns für reelle Dinge auſser ſich, die auf ſein Gemüth einwürken, und auf welche gegenſeitig ſein Gemüth einwürkt. Alle

Urtheile der praktisch reflektirenden Vernunft müssen daher angesehen werden als genommen aus dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewusstseyns; und folglich muss auch die Frage: Wie kommt der Mensch (überhaupt oder als solcher) zum religiösen Glauben, und was ist der Inhalt oder Gegenstand dieses Glaubens? aus diesem Gesichtspunkte beantwortet werden, d. h. wir müssen uns selbst sammt dem Gläubigen in diesen Gesichtspunkt stellen, und mit ihm praktisch reflektiren. Lassen wir also den transszendentalen Gesichtspunkt, der nur dem Philosophen, als solchem, eigen seyn kann, in dieser Untersuchung ganz zur Seite liegen! *)

---

*) Der Verfasser kann dieses mit desto grösserem Rechte thun, da in den dieser Abhandlung vorausgeschickten Briefen der transszendentale Gesichtspunkt bereits ausführlich geprüft worden ist, und da, wie auch in diesen Briefen bereits bemerkt wurde, zugestanden wird, dass jener Gesichtspunkt nur der *Spekulazion*, nicht der *Denkart* angehöre. Die Religion aber ist nicht Sache der Spekulazion, sondern der Denkart; mithin kann ihr Grund

Wenn nun der moralisch gesinnte Mensch sich im Verhältnisse gegen die Welt denkt, so denkt er sich zwar einerseits in Rücksicht seines Willens völlig unabhängig von der Kaussalität alles dessen, was nicht zu seinem reinen Selbst gehört, und legt sich in dieser Hinsicht eine über die Natur weit erhabne Macht bey; auf der andern Seite aber fühlt er sich in Rücksicht seiner Kraft, die Zwecke seines Willens auszuführen, durch die Gegenstände, vermittelst welcher und in Beziehung auf welche er handeln soll, überall beschränkt. Das Verhältniss des Menschen zur Welt ist in beyden Fällen gerade

auch nicht in dem gesucht oder nach dem geprüft werden, was nur der Spekulazion eigenthümlich ist. (Hierzu kommt, dass A. späterhin in Ansehung der Beurtheilung seines Aufsatzes an das *Publikum* appellirt hat. Das Publikum aber steht nicht auf dem transszendentalen Gesichtspunkte. Mithin muss jene Beurtheilung wenigstens *auch* auf einem andern Gesichtspunkte angestellt werden können).

gerade umgekehrt. Die Macht der Natur ist nichts gegen sein moralisches Vermögen; er kann damit der ganzen Natur Trotz bieten — *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.* Aber sein physisches Vermögen verschwindet gegen die Macht der Natur ausser ihm — *si fractus illabatur orbis, invalidum ferient ruinae* — so dass er an der Ausführung des Endzwecks seiner Vernunft völlig verzweifeln, und ihn als eine blosse Schimäre aufgeben müsste, wenn nicht die Idee einer übersinnlichen Welt, einer moralischen Weltordnung, ihm die Möglichkeit jener Ausführung sicherte. Wie soll er sich aber die Möglichkeit einer moralischen Weltordnung selbst denken? Wodurch soll er seinem Glauben an eine solche Ordnung Haltung geben? Da weder die Natur, als welche unbekümmert um die moralischen Zwecke des Menschen ihren Gang nach nothwendigen Gesetzen fortgeht, noch er selbst, als dessen beschränktes, an diese Gesetze selbst gebundnes Vermögen den Gang der grossen Na-

tur nicht zu leiten vermag, eine ſolche Ordnung der Welt herbeyführen kann, die dem Vernunftzwecke gemäſs iſt: ſo bleibt ihm nichts übrig, als die Annahme eines *Weſens auſser der Natur*, das unumſchränkter Herr der Natur iſt, und durch ſeine Weisheit das Phyſiſche und Moraliſche nach einem über den Geſichtskreis jeder endlichen Vernunft weit erhabnen Plane ſo verbunden hat, daſs Harmonie zwiſchen Beydem das letzte Reſultat dieſer Verbindung ſeyn und werden muſs. Soll es aber *unumſchränkter* Herr der Natur ſeyn, ſo muſs die Welt ihrem geſammten Daſeyn nach, mithin ſowohl in Rückſicht ihrer Materie als in Rückſicht ihrer Form, abhängig von ihm ſeyn. Es muſs Urheber der phyſiſchen Weltordnung ſeyn, wenn es Urheber der moraliſchen Weltordnung ſeyn ſoll. Eine moraliſche Weltordnung ohne einen moraliſchen Weltordner, d. h. ohne ein vernünftiges Subjekt, das die Welt nach moraliſchen Ideen regiert, kann der urſprüngliche Verſtand gar nicht denken.

Er ist durch seine Natur genöthigt, die moralische Weltordnung als ein Bedingtes zu denken und zu derselben die Bedingung zu suchen; diese Bedingung aber kann nur in einem vernünftigen Subjekte angetroffen werden, weil alles Moralische von der Vernunft ausgeht, und ohne Vernunft Nichts ist. Sein eignes vernünftiges Subjekt kann er nicht als diese Bedingung ansehen; denn ob er gleich an seinem Theile zur Herbeyführung einer solchen Weltordnung oder nach der Idee derselben handelt und handeln soll, so ist er sich doch seines physischen Unvermögens zu diesem Zwecke zu sehr bewusst, als dass er die Realisirung seiner Idee durch seine Kraft für möglich halten sollte. Die physische Weltordnung aber kann er noch vielweniger als Bedingung der moralischen ansehen; denn eben darum, weil sie bloss physisch ist, und ihren physischen Gang immer fortgeht, der den moralischen Zwecken so oft entgegen ist, kann sie, ein todter und blinder Mechanismus, nicht als die Quelle des nur

durch Vernunft möglichen moralischen Lebens in der Welt von dem moralisch gesinnten und moralisch reflektirenden Menschen angesehen werden.*)

---

*) Als *unbedingt* kann von dem moralisch Gesinnten nur das angesehen werden, was durch das Gesetz in jedem Falle als Pflicht unmittelbar bestimmt ist, mithin zur moralischen Weltordnung als sein einzelner Beytrag gehört. Die moralische Weltordnung überhaupt aber muss er als *bedingt* ansehen, weil diese nur mittelbar durch das Gesetz bestimmt ist, nämlich, wieferne es jedes Einzelnen besondre Pflicht bestimmt, mithin die Vernunft ein Reich moralischer Weltwesen und in diesem Reiche eine durchgängige Willensbestimmung durch das Gesetz nebst einer durchgängigen Beziehung der physischen Welt auf diese Willensbestimmung denkt, so dass nach dieser Willensbestimmung alle Erscheinungen der physischen Welt sich richten oder derselben angemessen sind. — Bey der physischen Weltordnung, für sich, nach einem Grunde derselben ausserhalb der Sinnenwelt fragen und jene durch diesen erklären, hiesse freylich das Gebiet der reinen Naturwissenschaft (innerhalb welchem man sich doch befindet, wenn man die physische Weltordnung, für sich, betrachtet) über-

Wenn alſo A. ſagt (S. 5.), der Satz: *Eine Intelligenz iſt Urheber der Sinnenwelt*, hat nicht die mindeſte Verſtändlichkeit, und gibt uns nichts als ein Paar

---

ſchreiten und auſserhalb demſelben herumſchwärmen. Denn auf dem Gebiete dieſer Wiſſenſchaft forſcht man nach bloſsen Natururſachen, und da wird die Welt als ein Abſolutes angeſehen, das ſo iſt, weil es ſo iſt, das ſich ſelbſt begründet und in ſich ſelbſt vollendet iſt. Aber ſo verfährt auch nicht der urſprüngliche Verſtand in dem moraliſch Geſinnten. Er reflektirt praktiſch über die Welt, erhebt ſich alſo zuerſt zu dem Begriff einer moraliſchen Weltordnung, und von dieſem Begriff aus geht er über zur phyſiſchen Weltordnung, und betrachtet dieſe, ohne der Nachforſchung der bloſsen Natururſachen Abbruch zu thun, als ein Werk deſſelben Weſens, welches Urheber der moraliſchen Weltordnung iſt, weil es auſserdem nicht als die Welt moraliſch regierend angeſehen werden könnte. (Dachte man nicht früher an *poſitive* Strafen und Belohnungen, als an *natürliche?*) Die *Ethikotheologie* begründet alſo erſt die *Phyſikotheologie*; dieſe aber thut der *Phyſiologie* (in dem höhern und allgemeinern, nicht dem anthropologiſch-medizinischen Sinne) keinen Abbruch, ſon-

leere Worte; so liesse sich dieses wohl mit weit grösserem Rechte von dem Satze sagen, den A. selbst (S. 15.) aufstellt: »*Jene lebendige und würkende Ordnung*

---

dern jede geht ihren eigenthümlichen Gang. Ebendadurch aber, dass die Physiologie für sich fortschreitend ihr Gebiet erweitert, gibt sie auch der Physikotheologie immer mehr Daten zu ihrer eigenthümlichen Reflexion an die Hand, und diese belebt dadurch wieder die Überzeugung von der moralischen Weltordnung, so wie sie auch das Studium der Natur belebt. »Der im *innern Heiligthume des Gewissens angelegte* Glaube« — an Gott nämlich — »wird von *aussenher* durch die Wahrnehmung der *Zweckmässigkeit der physischen Natur* im Grossen und Kleinen ihrer Erscheinungen geweckt, belebt und bestätigt. Diese Zweckmässigkeit, welche als äusserlich wahrgenommen nur überhaupt auf einen Endzweck hinweiset, ohne denselben bestimmt angeben zu können, schliesst sich an den, durch das Gewissen angekündigten, Endzweck an, und macht mit demselben zusammengenommen den *vollständigen Überzeugungsgrund vom Daseyn Gottes* aus.« S. Reinhold's *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität*, B. 1. S. 145. §. 265.

ist selbst Gott.« Lebendig und würkend heiſst doch wohl nur das, was aus einem innern Prinzipe, durch Vorstellungen und nach Vorstellungen thätig ist. Wer vermag aber eine *Ordnung* zu denken, die *Vorstellungen hat*, und *diesen Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorbringt?* Wer fühlt sich bey solchen Behauptungen nicht geneigt, dem A. hier dieselben Worte zurückzugeben, die er (S. 17.) seinen Gegnern zuruft: »Ihr habt in der That, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern bloſs mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert.«

Aber »ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?« (Ebendas.) Dagegen läſst sich fragen: Ist eine moralische Weltordnung, auch unabhängig von einem höchsten vernünftigen Prinzipe gedacht, wohl im Geringsten begreiflicher? Oder wird die Unbegreiflichkeit etwa dadurch gehoben, daſs man die Ordnung lebendig und würkend nennt; oder da-

durch, daſs man ſagt (S. 11.): Es *ſoll* eine moraliſche Weltordnung ſeyn; alſo *kann* ſie auch ſeyn? — Eine moraliſche Weltordnung oder Weltregierung iſt eben ſo unbegreiflich, als ein moraliſcher Welturheber oder Weltregierer, weil beyde unendlich ſind, eben darum, weil beydes Ideale der Vernunft ſind. Jedes Ideal der Vernunft weiſt auf eine Unendlichkeit hin, welche der beſchränkte Verſtand nimmer zu faſſen vermag, weil er nur das *begreift*, wovon er ſich einen auf (empiriſche oder reine) Anſchauung anwendbaren *Begriff* machen kann. Nun zeige man doch einen ſolchen Begriff von der moraliſchen Weltordnung!

Ferner » die Beſtimmungen einer Intelligenz ſind doch ohne Zweifel Begriffe; wie nun dieſe entweder in Materie ſich verwandeln mögen, in dem ungeheuern Syſteme einer Schöpfung aus Nichts, oder die ſchon vorhandene Materie modifiziren mögen, in dem nicht viel vernünftigern Syſteme der bloſsen Bearbeitung einer ſelbſtſtändigen ewigen Materie, darüber

ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen.« (S. 5. und 6.) Diese Schwierigkeit kann den Glauben an einen Gott gar nicht erschüttern, weil sie dem, der diesen Glauben hat, auf dem Standpunkte des gemeinen Bewuſstseyns (und von diesem allein ist hier die Rede, so wie auch in der Stelle, wo dieser Einwurf von A. gemacht wird) gar nicht beyfallen kann; denn sie trifft nicht das Räsonnement des ursprünglichen Verstandes, sondern bloſs die Spekulazion der philosophirenden Vernunft. Daſs Begriffe eine schon vorhandene Materie modifiziren können, sieht der Mensch auf diesem Standpunkte in jedem Augenblicke seines Lebens, wo er es mit aüſsern Gegenständen zu thun hat. Indem ich dieses Papier beschreibe, modifiziren meine Begriffe eine gegebene Materie, und es fällt mir, wiefern ich in dieser Thätigkeit begriffen bin, gar nicht ein, nach dem Wie? zu fragen. Nur wiefern ich mich durch philosophische Reflexion über diese Thätigkeit erhebe, und mithin in einen trans-

ſzendentalen Geſichtspunkt zu verſetzen beginne, kann es mir einfallen, nach der Möglichkeit einer Modifikazion der Materie durch Begriffe zu fragen. Was aber die Hervorbringung der Materie ſelbſt durch Begriffe, oder, wie es etwas uneigentlich in jener Stelle ausgedrückt wird, die Verwandlung der Begriffe in Materie betrifft, ſo läſst ſich darüber freylich nichts *Verſtändliches* ſagen, weil dieſe Vorſtellung gar kein Erzeugniſs des Verſtandes, ſondern bloſs ein Produkt der idealiſirenden Vernunſt iſt. Die Vernunſt kann ſich keinen ihrem Bedürfniſſe genügenden moraliſchen Weltregierer denken, wenn ſie ihn nicht zugleich als *unumſchränkten* Herrn der Natur, mithin als *Urheber* der Welt im ſtrengſten Sinne des Worts denkt.*) Denn eine ewige ſelbſtſtändige

*) »Der Satz: Gott ſey die Urſache auch der *Exiſtenz der Subſtanzen*, darf niemals aufgegeben werden, ohne den Begriff von Gott, als Weſen aller Weſen, und hiermit ſeine *Allgenugſamkeit*, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben.«

Materie, als Stoff der Welt, würde, wie Plato sehr konsequent dichtete, durch ihre natürliche formlose und mit dem Moralischen in gar keiner Beziehung stehende Beschaffenheit, gleichsam als durch ein ihr inwohnendes böses und widerspenstiges Prinzip, die Gottheit bey Bildung und Regierung der Welt in der Realisirung ihrer Ideen beschränkt haben und fortwährend beschränken, d. h. genöthigt haben, aus der Materie nur so viel Gutes zu machen, als sich gerade daraus machen liess, und in alle Ewigkeit nöthigen, alles das Böse zuzulassen, was von einem solchen gegebenen Urstoffe unabtrennlich war. Diese Vorstellungsart aber vernichtet unausbleiblich die absolute Totalität des Begriffs einer moralischen Weltordnung, welche die Vernunft nicht aufgeben kann, und mithin bleibt ihr nichts übrig, als die Welt auch ihrer Materie nach als abhängig von dem moralischen

---

S. Kant's *Kritik der praktischen Vernunft.* S. 180. Aufl. 2.

Weltregenten zu denken, obgleich diese Abhängigkeit eben so unbegreiflich ist, als die moralische Weltordnung selbst, um welcher willen sie angenommen wird. Der Satz: Eine Intelligenz ist Urheber der Welt, kann und soll also bloss ein gewisses *Verhältniss* der Welt zur Gottheit, vermöge dessen jene von dieser ihrem ganzen Daseyn nach abhängig ist, anzeigen, ohne die Art und Weise dieses Verhältnisses weiter zu bestimmen; und mehr als dieses Verhältniss kann und soll auch nicht der Ausdruck, *Schöpfung aus Nichts*, bedeuten. Wer mehr hineinlegt, und etwa gar das Nichts für den Stoff hält, aus welchem Gott die Welt geschaffen habe, der mag zusehen, wie er eine solche Vorstellungsart gegen den Vorwurf der Ungereimtheit und den berühmten Kanon der Alten: *Ex nihilo nil fit*, retten will.

Ist aber endlich der Begriff von Gott, als einer *besondern Substanz*, nicht unmöglich und widersprechend? (S. 18.) — Wenn auf dem hier angenommenen Stand-

punkte der Begriff von Gott, als einer Ursache der Welt, nicht unmöglich und widersprechend ist, so ist es wohl der Begriff von Gott, als einer Substanz, eben so wenig. Der Begriff der Substanzialität ist für den ursprünglichen Verstand, wenn er sich Objekte denken will, eben so nothwendig, als der Begriff der Kaussalität. Was beständig würkt, das muss auch beständig seyn, so argumentirt jeder Mensch auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewusstseyns. Seyn und Würken sind ihm identische Begriffe, nur in verschiedener Relazion gedacht. Was ist, das würkt, und was würkt, das ist. Auf diesem Standpunkte denkt sich der Mensch selbst, wiefern er ein vernünftiges und moralisches Wesen seyn soll, als ein für sich bestehendes, seinem Seyn nach beharrliches, von den Aussendingen verschiedenes Wesen. Die Substanzialität Gottes bedeutet also nichts weiter als ihre *Verschiedenheit von der Welt*, so wie die Kaussalität derselben die *Abhängigkeit der Welt von ihr* an-

zeigt. *) Und wie, wenn man die Gottheit nicht als *Subſtanz* denken darf, um von den natürlichen Denkweiſen des reinen Verſtandes keine Anwendung auf einen überſinnlichen Gegenſtand zu machen, ſo darf man ſie ja wohl aus dem gleichen Grunde auch nicht als *Akzidens* denken? Wenn aber Gott nichts weiter

---

*) Die moraliſche Ordnung der Welt, ob ſie gleich von der praktiſch reflektirenden Vernunft als *nothwendig* gefodert wird, kann doch von der theoretiſch reflektirenden Vernunft nur als etwas *Zufälliges* beurtheilt werden. Denn die Welt, als Objekt der theoretiſchen Vernunft, richtet ſich nach bloſsen Naturgeſetzen, aus welchen nichts weiter als eine phyſiſche Ordnung der Welt hervorgeht. Daſs auch zugleich die Welt nach moraliſchen Zwecken beſtimmt ſey, iſt alſo etwas Zufälliges, weil ich mir theoretiſch vorſtellen kann, daſs es auch anders ſeyn könnte. Ja nach der bloſs theoretiſchen Anſicht der Welt ſcheint ſogar, wie B. (S. 33.) ſehr richtig bemerkt, in dem natürlichen Laufe der Begebenheiten ſich das Gegentheil einer moraliſchen Ordnung der Dinge anzukündigen. Sobald aber die Vernunft etwas als zufällig beurtheilt, ſo muſs ſie nach einem anderweiten,

ist, als die moralische Weltordnung selbst, so heisst diess ja wohl nichts anders, als, Gott ist ein Akzidens der Welt; denn die Ordnung (möge sie auch dem Dinge nothwendig und wesentlich inhäriren) ist doch unstreitig ein blosses Akzidens des geordneten Gegenstandes. Sollte nun die Gottheit auch nicht durch dieses Merkmal gedacht werden, so bliebe am Ende

---

d. h. von dem Zufälligen selbst *verschiedenen* Grunde desselben fragen; denn zufällig seyn und in einem Andern gegründet seyn, sind identische Begriffe. Hiermit stimmt auch A. selbst überein, wenn er anderwärts (in ebendems. Journ. B. 5. H. 1. S. 10.) sagt: »Die Aufgabe, den Grund eines Zufälligen zu suchen, bedeutet: etwas Anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das Begründete, unter den mannichfaltigen Bestimmungen, die ihm zukommen könnten, gerade diese habe, welche es hat. Der Grund fällt, zufolge des blossen Denkens eines Grundes, *ausserhalb des Begründeten*; beydes, das Begründete und der Grund, werden, in wiefern sie diess sind, *einander entgegengesetzt*, an einander gehalten, und so das Erstere aus dem Letzteren erklärt.«

gar nichts übrig, wodurch die Gottheit gedacht werden könnte; ſo wäre es dann wohl am rathſamſten, von Gott oder einer Gottheit gar nicht mehr zu ſprechen, und entweder ſchlechthin zu ſagen, *moraliſche Weltordnung*, oder mit dem (S. 18. und 19.) angeführten Dichter auch in der Philoſophie die ganze Sache in der dunkeln Region der *Gefühle* beruhen zu laſſen.

Wer darf ihn nennen,
Und bekennen,
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden,
Und ſich unterwinden
Zu ſagen, ich glaub' ihn nicht? —
Erfüll davon dein Herz, ſo groſs es iſt,
Und wenn du ganz in dem Gefühle ſeelig biſt,
Nenn' es dann, wie du willſt,
Nenn 's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür. Gefühl iſt alles;
Name iſt Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

Aber

Aber ist vielleicht nicht das moralische Interesse selbst der Annahme eines von der moralischen Weltordnung verschiedenen Wesens, als Urhebers derselben, entgegen? A. scheint dieses (S. 8. und 9.) in folgenden Worten andeuten zu wollen: »Ich kann nicht weiter, wenn ich nicht mein Innerstes zerstören will; ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht *wollen* kann. Hier liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Gränze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet; hier der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, und Harmonie in mein Wesen bringt. Ich könnte an und für sich wohl weiter, wenn ich mich in Widerspruch mit mir selbst versetzen wollte; denn es gibt für das Räsonnement keine immanente Gränze in ihm selbst, es geht frey hinaus in's Unendliche, und muss es können; denn ich bin frey in allen meinen Äusserungen, und nur ich selbst kanu mir eine Gränze setzen durch den *Willen.*« — Dieser

Satz kann wohl keinen andern Sinn haben, als: dafs, wenn das denkende Subjekt aus der moralischen Weltordnung heraus und zu einem vernünftigen Urheber derselben übergehe, dadurch die *moralische Selbstständigkeit* des denkenden Subjekts aufgehoben werden würde, dafs es also selbst um der Moralität willen, als des Höchsten und Heiligsten in ihm, nach einem weitern Grunde jener Ordnung nicht fragen *dürfe*, sondern sich mit der Idee einer solchen Ordnung begnügen *solle*.

Dafs das Sittengesetz dem Räsonnement der Vernunft eine Gränze setzen könne, wenn das Räsonnement, sobald es diese Gränze überschritte, dem moralischen Interesse nothwendiger Weise Abbruch thäte, ist keinem Zweifel unterworfen. Was das Herz bindet, bindet auch den Geist; oder vielmehr der Geist würde durch das Herz gebunden. Ein solches Räsonnement würde nichts anders, als *vermessene Klügeley* seyn, und daher mit einer moralischen Gesinnung unmög-

lich bestehen können. Wenn aber ein gewisses Räsonnement dem moralischen Interesse nicht nur nicht hinderlich, sondern sogar förderlich ist: so kann wohl dieses Räsonnement durch das Sittengesetz unmöglich als Vermessenheit verboten seyn. Gesetzt nun, es liesse sich zeigen, dass der Urheber der moralischen Weltordnung, dessen Annahme, wie bereits erwiesen ist, den natürlichen Denkgesetzen des ursprünglichen Verstandes gar nicht widerstreitet, und ohne dessen Annahme eben dieser ursprüngliche Verstand sich die Möglichkeit einer moralischen Weltordnung gar nicht denken kann, *so* gedacht werden könne und müsse, dass die Idee eines solchen Wesens der moralischen Gesinnung, die Pflicht aus Achtung gegen das Gesetz zu thun, nicht nur nicht Abbruch thue, sondern sie sogar bey solchen moralischen Weltwesen, dergleichen der Mensch ist, befördere, so würde wohl von Seiten des moralischen Interesse gegen jene Annahme nichts eingewendet werden können, vielmehr müss-

te sie selbst dem moralischen Interesse gemäss seyn.

Das Räsonnement, wodurch die Annahme eines Urhebers der moralischen Weltordnung nach dem Obigen begründet werden sollte, war folgendes: Ich finde mich auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns in *physischer* Hinsicht als ein *beschränktes*, nichts weniger als selbstständiges Wesen. Ich bin ein *sinnliches* Wesen, und hange in Rücksicht meiner sinnlichen Natur ganz von der Sinnenwelt und deren nothwendigen Gesetzen, als blossen *Naturgesetzen*, ab. Aber in *moralischer* Hinsicht muss ich mich als *selbstständig*, als frey von dem Einflusse der Sinnenwelt auf meine Willensbestimmung denken. Ich bin ein *vernünftiges* Wesen, und hange in Rücksicht meiner vernünftigen Natur ganz von mir selbst und den Gesetzen ab, die ich mir, als *Gesetze der Freyheit*, durch meine eigne Vernunft gegeben habe. Nun fühle ich mich aber eben darum, weil ich ein *sinnlich - vernünftiges* Wesen

bin, mithin durch Vernunft in einer Sinnenwelt würksam seyn soll, folglich bey meiner Würksamkeit an die Bedingungen der Sinnlichkeit gebunden und durch dieselben beschränkt bin, wegen dieser meiner Abhängigkeit von der Sinnenwelt und daraus folgenden Ohnmacht in der Realisirung des Vernunftzwecks zur Hervorbringung einer moralischen Weltordnung, genöthigt, einen *allvermögenden und unumschränkten Beherrscher der Sinnenwelt* anzunehmen. Da nun dieses Wesen eine *moralische* Weltordnung realisiren soll, so muss es selbst ein *moralisches* und zwar (da es als allvermögender und unumschränkter Herr der Sinnenwelt selbst kein sinnliches Wesen seyn kann, weil es eben dadurch beschränkt und ohnmächtig würde) ein *heiliges* Wesen seyn. Wie könnte nun durch die Annahme eines solchen Wesens meiner moralischen Selbstständigkeit Abbruch geschehen? — Als ein heiliges Wesen will es, dass ich durch Freyheit den Vernunftzweck an meinem Theile in der Welt

realisiren soll; ich bin und bleibe also in moralischer Hinsicht frey, so wie ich es bin und bleibe, ungeachtet ich als sinnliches Wesen von der Natur abhängig und durch dieselbe beschränkt bin. Es ist eben in dem moralischen Weltplane auf meine selbstständige Thätigkeit mit gerechnet.

Der Glaube an Gott kann also auf meine Willensbestimmung weiter keinen Einfluss haben, als dass dadurch die moralische Gesinnung *würksamer* wird, *indem er das moralische Gefühl belebt.* Die *moralische* Gesinnung besteht in der Achtung gegen das *Gesetz*; die *religiöse* Gesinnung in der Achtung gegen einen *heiligen Gesetzgeber.* Durch jenen Glauben wird das Gesetz gleichsam *hypostasirt.* Die Achtung gegen dasselbe wird bezogen auf eine Person, die ich mir als *Geber des Gesetzes* denke. Der todte Buchstabe des Gesetzes wird nun ein *lebendiges Wort Gottes*, und hat in dieser Beziehung mehr Kraft, die dem Gesetze widerstrebende Neigung verstummen zu

machen. Das Gesetz selbst aber ist und bleibt *auch in dieser Beziehung* das *Gesetz meiner Vernunft*, weil es sich bloss durch die Vernunft in mir ankündigt. Nur dann würde der Glaube an Gott einen nachtheiligen — die moralische Gesinnung zerstörenden — Einfluss auf die Willensbestimmung haben, wenn ich mir Gott als ein *despotisches* Wesen denken wollte, bey dem es hiesse: *Sic volo, sic jubeo; stat pro ratione voluntas* — und das durch Zwangsmittel aller Art den Willen des Menschen dem Joche eines ihm ganz fremden Gesetzes zu unterwerfen suchte. Dass sich die Menschen Gott häufig so gedacht haben, kann nicht geläugnet werden, und eben diess ist die Quelle alles religiösen Aberglaubens. Allein diess ist ein *zufälliger* Missbrauch der Idee der Gottheit, durch welchen nach einem bekannten Grundsatze der rechte Gebrauch derselben nicht aufgehoben wird. Sobald ich mir die Gottheit als ein *heiliges* Wesen denke — und als *moralischen* Weltregenten *muss* ich mir die-

ſelbe ſo denken — ſobald verſchwindet die Gefahr jenes Miſsbrauchs ganz, weil das Gebot der Gottheit dann nichts anders ausſagt, als was das Gebot der Vernunft ausſagt, und die Gottheit ſelbſt nicht anders wollen kann, als daſs ich dem Geſetze aus reiner Achtung gegen daſſelbe huldige, meine Pflicht um der Pflicht willen erfülle, nicht aber weder um der Belohnungen noch um der Strafen willen, die freylich in einer moraliſchen Ordnung der Dinge, nach welcher Wohlthun und Wohlſeyn in durchgängiger Harmonie ſtehen ſollen, unausbleibliche Folgen von den Handlungen der endlichen moraliſchen Weltweſen ſind. Ich kann und darf alſo allerdings weiter gehen *wollen*, als bis zur Idee einer moraliſchen Welt-Ordnung oder Regierung, weil durch den Fortſchritt des Denkens zur Idee eines moraliſchen Welt-Ordners oder Regierers mein Inneres nicht zerſtört wird; ja ich werde gewiſs und muſs *unter der Bedingung* weiter gehen, daſs ich nicht bloſs bey meiner vernünftigen

Natur ſtehen bleibe, ſondern auch auf meine ſinnliche Natur Rückſicht nehme, und ungeachtet des Bewuſstſeyns und der Behauptung meiner moraliſchen Selbſtſtändigkeit dennoch auch zugleich meiner unläugbaren phyſiſchen Abhängigkeit eingedenk bin. Daher ſingt auch der zweyte von A. ſelbſt (S. 20.) angeführte Dichter:

Ein *heiliger Wille* lebt,
Wie auch der menſchliche wanke;
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der *höchſte Gedanke*;
Und ob alles in ewigem Wechſel kreiſt,
Es beharret im Wechſel ein ruhiger Geiſt.

Oder, wie es ein andrer Dichter nicht minder ſchön ausdrückt:

Sieh, in der Ewigkeit nimmer ermeſſenem, nimmer beſchifftem
Ozean treiben die Zeiten, und drängen ſich Wog' auf Woge!

Schau, wie fluthen die Hundert! wie rollen die tausendmal Tausend
Brausend dahin, und reissen hinweg in wirbelnden Strudeln
Alles, was ist und war und seyn wird! — *nur die Gottheit*
Bleibt, wie sie ist und war, und der Gottheit Tochter, die Tugend.

Das Resultat von diesem Allen wäre demnach: Es liegt in der praktisch reflektirenden Vernunft allerdings ein Grund, von der blossen moralischen Weltordnung zu einem vernünftigen Urheber derselben überzugehen — oder — der Mensch ist durch ein unabweisliches Bedürfniss seiner sinnlich vernünftigen Natur gedrungen, ein Wesen anzunehmen, das von der Welt verschieden und von dem die Welt selbst abhängig ist. Es ist also keine Klügeley (S. 16.), so zu urtheilen, sondern Nöthigung der Vernunft. Es wird dadurch die Überzeugung von einer moralischen Weltordnung nicht wankend

gemacht (Ebendaſ.), ſondern erſt beveſtigt. Es ſteht deshalb nicht miſslich um unſern Glauben (Ebendaſ.) wenn wir ihn nur mit Behauptung jenes Grundes der moraliſchen Weltordnung behaupten können, weil eben das, was uns zur Annahme dieſer Ordnung nöthigt, im natürlichen Fortgange der Gedanken uns auch zur Annahme eines moraliſchen Welturhebers und Weltregierers nöthigt. Es iſt dieſs kein Schulgeſchwätz, wodurch der Religion des freudigen Rechtthuns Abbruch geſchieht (S. 18.), ſondern ein natürliches Räſonnement der praktiſch reflektirenden Vernunft, mit welchem die Religion des guten Lebenswandels, und die derſelben zum Grunde liegende moraliſche Selbſtſtändigkeit, ſehr wohl beſtehen kann; ein Räſonnement, das vor aller Philoſophie, ſowohl der ſich ſelbſt miſsverſtehenden, als der ſich ſelbſt wohlverſtehenden, vorhanden war, und Trotz aller Philoſophie, von welcher Art ſie auch ſeyn möge, beſte-

hen wird; ein Räſonnement des gemeinen und geſunden Verſtandes, das ſich auch durch philoſophirende Vernunft wohl rechtfertigen läſst, und eben darum auch vor ihrem Richterſtuhle als gültig anerkannt werden muſs.

Anhang.

Unter den Paradoxien, womit der zweyte Auffatz etwas reichlich ausſtaffirt iſt, und welche zum Theile ſo beſchaffen ſind, daſs ſie dem ganzen Auffatze den Anſtrich einer gewiſſen mit der Würde des Gegenſtandes nicht wohl vereinbaren Keckheit geben, iſt wohl eine der auffallendſten folgende (S. 22.): »Die Religion kann eben ſo gut mit dem Polytheiſmus, als mit dem Monotheiſmus, eben ſo gut mit dem Anthropomorphiſmus, als mit dem Spiritualiſmus zuſammen beſtehen. Wenn nur Moralität die Regel der Weltregierung bleibt, ſo iſt es übrigens gleichgültig, ob man ſich eine monarchiſche oder eine ariſtokratiſche Weltkonſtituzion denkt, und hätten die überirdi-

schen Menschen, die sich die Alten als Götter dachten, nur moralischer gehandelt, so wäre auch von Seiten des Herzens nichts gegen sie einzuwenden gewesen. Die Spekulazion, die ihre Gränzen kennt, hätte ohnehin nichts gegen sie einzuwenden, und die Kunst möchte wohl eher ihre Entfernung beklagen.«

Wenn für das Daseyn eines unumschränkten Herrn der Welt ein Grund in der praktisch reflektirenden Vernunft nachgewiesen werden kann, so ist es vernünftig, ein solches Wesen anzunehmen. Wenn aber einmal Ein solches Wesen angenommen ist, so ist dadurch dem Bedürfnisse unsrer Vernunft in jeder Hinsicht Genüge geschehen. Denn ist jenes Wesen würklich allvermögend, so kann es den moralischen Weltplan durch sich selbst ausführen, ohne der Beyhülfe andrer Wesen derselben Art zu bedürfen. Mehrere Götter anzunehmen ist also gar kein Grund da; wofür sich aber gar kein Grund nachweisen läßt, das anzunehmen, ist völlig unvernünftig. Eine solche An-

nahme würde ſelbſt dem Intereſſe der *Spekulazion* entgegen ſeyn; denn die Spekulazion, wenn ſie nur einigermaſsen vernünftig verſahren will, verlangt überall — wenigſtens ſcheinbare — Gründe; auſserdem iſt ſie keine Spekulazion der Vernunft, ſondern der Einbildungskraft, mithin bloſse Träumerey, wo man freylich der überirdiſchen Weſen ſo viele dichten kann, als man nur will. Der Polytheiſm iſt daher eigentlich gar kein Produkt der *ſpekulirenden Vernunft*, ſondern der *dichtenden Phantaſie*.

Wenn man nun einmal der Einbildungskraft einen Freybrief ertheilt hat, in den überſinnlichen Regionen herumzuſchwärmen: ſo wird ſie nicht unterlaſſen, ſich die mehrern Götter als mannichfaltig, mithin als von einander verſchieden vorzuſtellen, folglich auch, weil ſie alles anſchaulich macht, die Vernunft aber zwiſchen mehrern unendlichen Vernunftweſen keinen Unterſchied finden kann, ſich Bilder von ihnen entwerfen, und dieſe Bilder, wenn ſie nicht ganz

regellos und wahnwitzig verfahren will, von denenjenigen endlichen Vernunftwesen hernehmen, die sie kennt, also von den Menschen, mithin anthropomorphisiren. Dieser Anthropomorphism der Einbildungskraft aber ist mit der Moralität durchaus unverträglich. Durch ihn wird die Gottheit zu einem sinnlichen Wesen herabgewürdigt, den Schranken der Endlichkeit unterworfen, und so verschwindet die Idee der *Heiligkeit* Gottes, welche doch allein im Stande ist, die moralische Gesinnung rein und ächt zu bewahren, wenn sie mit der religiösen verbunden seyn soll. Mithin sind Polytheism und Anthropomorphism unzertrennlich verbunden, beyde aber dem Interesse der *Moralität* selbst zuwider. Denn Moralität bleibt bey solchem abentheuerlichen Glauben gewiss nicht die Regel der Weltregierung, sondern menschliche Leidenschaft, und insonderheit menschliche Herrschsucht tritt an die Stelle derselben. Die Gottheit wird dann ein despotisches, von blindem Hasse und blinder Vorliebe,

von

von Neid, Rachgier, ja ſogar Wolluſt bewegtes Weſen, und der abentheuerliche Phantaſieglaube ſinkt ſo nach und nach herab bis zum kraſſeſten Aberglauben, der den Göttern alle menſchlichen Laſter andichtet, und hernach die menſchlichen Laſter wieder mit dem Götterbeyſpiele zu beſchönigen ſucht, mithin der Religion des guten Lebenswandels ſchnurſtraks entgegen iſt.

Was aber das Intereſſe der *Kunſt* betrifft, ſo weiſs ich nicht, ob dieſe nicht eher zur Entfernung jenes Aberglaubens, der ihr in alten Zeiten menſchliche Götterbilder zur Darſtellung darbot, ſich Glück zu wünſchen, als dieſelbe zu beklagen haben möchte. Freylich gab jener Aberglaube der Phantaſie der alten Künſtler — wiewohl er zum Theile ſelbſt aus ihrer, beſonders der Dichter, Phantaſie hervorging — eine reiche Nahrung, und veranlaſste die Schöpfung ſo vieler idealiſchen Menſchengeſtalten, die wir noch jetzt als unübertrefflich dargeſtellt mit hoher Bewunderung anſtaunen. Aber ſoll

ſich denn der Genius des bildenden Künſtlers immer nur in einem ewigen Kreiſe derſelben Gegenſtände herumtreiben? ſoll er immer nur im Abkopiren derſelben Muſterbilder unter verſchiedenen Anſichten dargeſtellt ſeine Energie beweiſen? — Wird der Schwung der Künſtlerphantaſie nicht ebendadurch gehoben, wird nicht die äſthetiſche Kultur des menſchlichen Geiſtes in Anſehung der Mannichfaltigkeit und Vielſeitigkeit befördert, daſs die Künſtlerphantaſie durch Entfernung eines zwar an ſich unſinnigen aber doch manche ſchöne Anſicht darbietenden Volksglaubens genöthigt wird, auf neue Objekte der Kunſt und neue Darſtellungen derſelben zu ſinnen? — Der Gewinn aus dieſem Glauben für die äſthetiſche Kultur des menſchlichen Geiſtes iſt der Nachwelt in ſo vielen ſchönen Überbleibſeln der alten Kunſt geſichert, um ihren Geſchmack daran zu bilden, und ſich mit idealiſchen Vorſtellungen zu begeiſtern. Aber wehe der Kunſt, wenn ſie ewig in ſo enge Gränzen

eingeſchloſſen bleiben ſollte! — Wenn unſre Künſtler jene genialiſchen Meiſterwerke der alten Kunſt noch nicht in ihren Produkten erreicht haben, ſo liegt dieſs wohl mehr in andern zufälligen Umſtänden. Denn warum blieben denn die altrömiſchen Künſtler ſo weit hinter den griechiſchen zurück, ungeachtet ſie denſelben Volksglauben, und noch überdieſs die griechiſchen Muſter in zahlloſer Menge vor ſich hatten? — Und erſtreckt ſich denn der Verluſt, der aus der Entfernung jenes Volksglaubens für die Kunſt allenfalls entſtanden ſeyn möchte, auf die Kunſt überhaupt oder nur hauptſächlich auf die durch Skulptur bildende Kunſt? Dürfen ſich die Poeſie, die Mahlerey, die Muſik, die Baukunſt und andre ſchönen Künſte wohl ſonderlich härmen über einen Verluſt, der ihren Werken ſo wenig Eintrag gethan hat, daſs die neuere Kunſt in dieſen Zweigen ihrer Ausübung ſich wohl ohne Furcht mit der alten meſſen darf? — Und am Ende, iſt nicht die äſthetiſche Kultur des

Menschengeschlechts, so sehr sie auch der moralischen durch Veredlung der Sinnlichkeit die Hand bieten mag, dieser in Ansehung des höchsten Vernunftzwecks immer nur untergeordnet? Oder wollten wir etwa einen die Vernunft entehrenden und die Menschheit im allmähligen Fortschritte zum wahren Religionsglauben hemmenden Aberglauben wieder einführen, damit doch ja unsern Künstlern ein fruchtbarer Stoff zu ihren Produkzionen gegeben werde? — — Zu welchen Abentheuerlichkeiten kann nicht die Sucht, durch Paradoxien zu glänzen, auch einen guten Kopf verleiten!

Zusatz.

Herr Fichte hat in seiner *Appellazion an das Publikum* u. s. w. und späterhin in seiner *gerichtlichen Verantwortung* u. s. w. sich über seinen Glauben an Gott auf eine Art erklärt, welche allen fernern Streit mit ihm, so weit er die Sache selbst betrifft, überflüssig zu machen scheint. Da diese Erklärung mir bey Ausarbeitung vorstehender Abhandlung noch nicht bekannt seyn konnte, so konnte ich auch in der Abhandlung selbst darauf keine Rücksicht nehmen. Die zufällige Verspätigung des Abdrucks derselben aber setzt mich in Stand, das, was ich nicht antizipiren konnte, wenig-

ſtens nachzutragen. Die Gerechtigkeit, die man jedem Angeklagten ſchuldig iſt, und das Intereſſe der Sache ſelbſt fodert mich dazu auf; ich bitte alſo nur um die Erlaubniſs, jener Erklärung meinerſeits einige Reflexionen beyzufügen.

Herr Fichte erklärt alſo in den beyden eben angeführten Schriften*), er verſtehe unter einer *Subſtanz* ein *in Raum und Zeit* (mithin) *ſinnlich exiſtirendes* Weſen; wenn er alſo der Gottheit das Prädikat der *Subſtanzialität* und folglich auch der *Exiſtenz* abgeſprochen habe, ſo habe er bloſs behaupten wollen, Gott ſey keine *Materie*, welche man ſehen, hören, fühlen u. ſ. w. könne. Wenn nun lediglich dieſs die Meynung des Herrn Fichte war, ſo kann man ſich zwar auf der einen Seite kaum enthalten, auszurufen: *Quel bruit ſur une omelette!* — auf der andern aber, zu fragen, ob nicht Herr Fichte ſelbſt an dieſem Lärmen Schuld war, warum er ſich nicht

*) *Appell.* S. 59. und *Verantw.* S. 40.

gleich so bestimmt und deutlich über den Sinn seiner Worte erklärte, da er voraus sehen musste, dass sie Anstoss erregen würden, und warum er endlich diese Lehre als eine neue der Wissenschaftslehre eigenthümliche Theorie des religiösen Glaubens ankündigte? Von *Anaxagoras* an, der die Gottheit zuerst νους nannte, bis auf *Leibnitz*, der sie die unendliche μονας nannte, haben die Philosophen einmüthig (unbedeutende Ausnahmen bildlicher und eben darum zweydeutiger Ausdrücke abgerechnet) die *Unkörperlichkeit* Gottes behauptet. Selbst *Epikur*, bey dem alles Materie war, konnte es doch nicht mit der Vernunft verträglich finden, den Göttern einen würklichen Körper beyzulegen, sondern suchte sich mit einem *Quasi - corpus* zu helfen. und versetzte diese Götter ausserhalb der sichtbaren Welt in seine sogenannten μετακοσμια. Doch was brauchen wir uns auf die Philosophen zu berufen? Verbietet nicht das *Mosaische Gesetz* ausdrücklich jede sinnliche Darstellung der Gottheit?

Und ſagt nicht das *Evangelium Jeſu* mit klaren Worten, daſs Gott ein Geiſt ſey, und nur im Geiſte würdig angebetet werde? Und iſt nicht die Unkörperlichkeit Gottes unter uns *Katechismuslehre?* — Alſo über die Sache ſelbſt iſt kein Streit zwiſchen Herrn FICHTE und ſeinen Gegnern. Es iſt ausgemacht und allgemein unter uns zugeſtanden, *Gott iſt keine Materie.* Der Streit iſt alſo ein bloſser Wortſtreit oder ein Schulgezänk über die Frage: Ob Gott nicht gleichwohl eine *Subſtanz* genannt werden dürfe? oder um den Streitpunkt ſchulgerechter zu beſtimmen, ob es uns, als beſchränkten Vernunftweſen, nicht erlaubt ſey, das unendliche Weſen, welches wir Gott nennen, und an welches zu glauben wir (auf was immer für eine Weiſe) genöthigt ſind, durch diejenigen Prädikate zu denken, durch welche unſer Verſtand vermöge ſeiner urſprünglichen Handlungsweiſe genöthigt iſt, reale Objekte überhaupt zu denken, z. B. durch die Begriffe Subſtanzialität, Kauſsalität, Würk-

lichkeit u. s. w.? — Dass nun der Begriff Gottes, eines *übersinnlichen* und *unendlichen* Wesens, als eines *sinnlichen*, mithin *beschränkten* Wesens, eben so in sich selbst widersprechend sey, als der Begriff eines viereckigten Zirkels, bedarf keines Beweises. So wenig der Gottheit ein *sinnliches Würken* beygelegt (Gott als *caussa phaenomenon* gedacht) werden kann, so wenig kann ihr auch ein *sinnliches Seyn und Bestehen* beygelegt (Gott als *substantia phaenomenon* gedacht) werden. Wenn ich nun aber aus den Begriffen der Substanzialität und Kaussalität die Bedingungen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, entferne, mithin die Begriffe in ihrer *ursprünglichen Reinheit* (die *Kategorie* ohne *Schema*) nehme, und nun das unendliche Subjekt vermittelst dieser *so* bestimmten Merkmale als *absolut* und *unabhängig von jenen Bedingungen* in Ansehung seines Seyns und Handelns (als *substantia* und *caussa noumenon*) denke, nicht

um dadurch das Wesen der Gottheit *theoretisch* bestimmen zu wollen, sondern um nur *zum Behufe des praktischen Glaubens* eine Gottheit überhaupt denken zu können: so sieht man nicht ein, was in diesem Gedanken *Widersprechendes* enthalten seyn soll.*) Freylich ist dem *Verstande* ein von jenen Bedingungen unabhängiges Seyn eben so *unbegreiflich*, als ein solches Würken, eben darum, weil Beydes keine Vorstellung des an die Bedingungen der Sinnlichkeit gebundenen Denkvermögens (des *Ver-*

---

*) Muss nicht jedes (selbst das endliche) moralische Wesen, wiefern es *moralisch* ist, gedacht werden, als *substantia noumenon?* Denn es existirt als solches nicht in Raum und Zeit, und ist doch ein selbstständiges, von dem, was in Raum und Zeit existirt, verschiedenes Wesen. Eben so muss es, wiefern es moralisch würkt, gedacht werden als *caussa noumenon*. Denn das moralische Würken, als solches, kann nicht auf Raum und Zeit bezogen werden, weil es sonst kein

ſtandes) alſo kein *Begriff*, ſondern eine Vorſtellung des ſich ſelbſt von jenen Bedingungen entbindenden Denkvermögens (der *Vernunft*) mithin eine *Idee* iſt. Aber wird denn dadurch Gott zum *Götzen* gemacht, wenn ſich die Vernunft der Feſſeln der Sinnlichkeit zu entſchlagen, und, ſo gut ſie kann, zu dem Unendlichen zu erheben ſucht? Mag immerhin unſer beſchränkter Geiſt den Unendlichen in ſeiner Unendlichkeit nicht faſſen können! Dem Glauben, dem ächten Religionsglauben, der dem Heiligen bloſs

---

freyes Würken, keine abſolute Selbſtbeſtimmung zum Handeln wäre. Alles in Raum und Zeit Würkende iſt, als ſolches, nothwendig beſtimmt. Das endliche moraliſche Weſen iſt alſo, als ſolches, ſelbſt ein überſinnliches Weſen, und iſt dennoch genöthigt, ſich ſelbſt, auch in dieſer Qualität, durch die Kategorien (Subſtanzialität, Kauſsalität u. ſ. w.), obwohl durch die unverſinnlichten, nichtſchematiſirten, zu denken.

um ſeiner Heiligkeit willen huldigt; thut dieſs ſo wenig Abbruch, daſs er vielmehr eben dadurch leiden würde, wenn wir den Unendlichen in ſeiner ganzen Majeſtät und Herrlichkeit zu erkennen vermöchten. Wenn wir alſo genöthigt ſind, eine *Gottheit*, oder, wie man es lieber nennen will, etwas *Göttliches* überhaupt anzunehmen, ſo ſind wir auch wohl berechtigt, dieſes Göttliche als ein *Selbſtſtändiges*, *Würkendes* und *Würkliches*, und, wiefern es ein *moraliſches* Weſen ſeyn ſoll, als ein *Perſönliches*, *Vernünftiges* und *Freyes* zu denken, ohne dadurch in *Abgötterey* zu verfallen. Für die Theorie aber (das wiſſenſchaftliche Erkenntniſs) kann daraus eben ſo wenig ein Nachtheil entſpringen, als für die Praxis, ſobald man nur eingedenk iſt, daſs man durch alle dieſe Prädikate die Natur, das Weſen der Gottheit nicht erkennt, ſondern daſs es nur Stützen des endlichen Vernunftweſens ſind, um ſich im praktiſchen Glau-

ben mit ſeinen Gedanken zu dem Unendlichen erheben zu können.

Hiermit ſtimmen denn auch die Ausſprüche zweyer Denker ein, deren Namen Herr Fichte ſelbſt, wie die ganze philoſophiſche Welt, mit Achtung nennt — Ausſprüche, die hier *nicht* zur *Beſtätigung*, ſondern *bloſs* zur *Erläuterung* des obigen Räſonnements angezogen werden. Herr Kant macht gelegentlich in den *metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre* (S. 112.) die Bemerkung, es ſey unmöglich, ſich von der Erzeugung eines mit Freyheit begabten Weſens durch eine phyſiſche Operazion einen Begriff zu machen, und ſetzt dann in einer beſondern Anmerkung noch folgendes hinzu: »Selbſt nicht, wie es möglich iſt, »daſs *Gott* freye Weſen *erſchaffe*; denn »da wären, wie es ſcheint, alle künfti»gen Handlungen derſelben durch jenen »erſten Akt vorherbeſtimmt, in der Ket»te der Naturnothwendigkeit enthalten,

»mithin nicht frey. Daſs ſie aber (wir
»Menſchen) doch frey ſind, beweiſet der
»kategoriſche Imperativ in moraliſch-
»praktiſcher Abſicht, wie durch einen
»Machtſpruch der Vernunft, ohne daſs
»dieſe doch die *Möglichkeit dieſes Ver-
»hältniſſes* einer *Urſache* zur *Würkung*
»in theoretiſcher Abſicht begreif-
»lich machen kann, weil *beyde über-
»ſinnlich* ſind. Was man ihr hierbey
»allein zumuthen kann, wäre bloſs, daſs
»ſie bewieſe, es ſey in dem Begriffe von
»einer *Schöpfung freyer Weſen* kein
»Widerſpruch; und dieſes kann da-
»durch gar wohl geſchehen, daſs gezeigt
»wird, der Widerſpruch ereigne ſich nur
»dann, wenn mit der *Kategorie der
»Kauſſalität* zugleich die *Zeitbedingung*,
»die im Verhältniſſe der Sinnen-
»objekte nicht vermieden werden kann
»(daſs nämlich der Grund einer Würkung
»vor dieſer vorhergehe), auch in das
»Verhältniſs des Überſinnlichen
»zu einander hinüber gezogen wird,

»(welches auch würklich, wenn jener
»Kausſalbegriff in theoretiſcher Ab-
»ſicht objektive Realität bekommen ſoll,
»geſchehen müſste); der Widerſpruch
»aber verſchwinde, wenn in moraliſch-
»praktiſcher, mithin nichtſinnli-
»cher, Abſicht die *reine Kategorie* (oh-
»ne ein ihr untergelegtes Schema) im
»Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.« —
Daher ſagt *Ebenderſelbe* in einer bereits
oben angeführten Stelle mit Recht: »Der
»Satz: *Gott ſey die Urſache auch
»der Exiſtenz der Subſtanzen*, darf
»niemals aufgegeben werden, ohne den
»Begriff von Gott zugleich mit aufzuge-
»ben.« Wenn nun Gott *Urſache* der
Subſtanzen mit Recht genannt werden
kann, ſo kann er ohne Zweifel auch
ſelbſt mit Recht *Subſtanz* genannt wer-
den; denn beyde Begriffe ſind völlig
gleichartig.

Ungefähr eben ſo äuſsert ſich Herr
Reinhold mit ſeinen einverſtandnen

Freunden in den *Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität* (B. 1. S. 144. ff.). Nachdem er nämlich (§. 263.) bemerkt hat, daſs die Erfüllung des Sittengeſetzes nur dann als äuſserlich möglich angeſehen werden könne, wenn die Natur ſo eingerichtet und beſchaffen ſey, daſs ſie unter dem Charakter eines Mittels der Sittlichkeit gedacht werden dürfe, fährt er (§. 264.) alſo fort: »Dieſer Charakter »kommt der Natur nur inſoferne noth»wendig zu, inwieferne ſie als *Würkung* »einer *unendlichen*, *freyen*, und die Er»füllung des Sittengeſetzes als Endzweck »durch ſie beabſichtigenden *Urſache* ge»dacht wird, welche, inwieferne die gan»ze Natur von ihrem Würken abhangt, »*allmächtig*, und, inwieferne das Sitten»geſetz die Art und Weiſe (die Form) »dieſes Würkens iſt, *heilig* heiſst. Die »Natur wird durch das Gewiſſen als »*Werk Gottes* geglaubt.« — Und weiter hin (§. 270.) wird noch hinzugeſetzt:

»Der

»Der Glaube an Unsterblichkeit wird
»durch den Glauben an Gott unterstützt,
»indem *Gott* als dasjenige Wesen ge-
»dacht wird, *welches sowohl die Personen*
»*als die Sachen zur Erfüllung des Sit-*
»*tengesetzes ins Daseyn gerufen hat,*
»und die zu diesem Endzweck erfoder-
»liche endlose Fortdauer der endlichen
»freyen Wesen zu gewähren durch seine
»Allmacht das Vermögen und durch sei-
»ne Heiligkeit den Willen hat.« *)

---

*) Folgende Stelle aus KANT's *Kritik der prakti-schen Vernunft* (S. 245. ff. Aufl. 2) gehört noch vorzüglich zur Erläuterung der obigen Behauptung von der Befugniß der Vernunft, übersinnliche Objekte zum Behuf des Prakti-schen durch die Kategorien zu denken: »Zu jedem Gebrauche der Vernunft in An-sehung eines Gegenstandes werden reine Ver-standesbegriffe (*Kategorien*) erfodert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese können zum *theoretischen* Gebrauche der Vernunft, d. i. zu *dergleichen Erkennt-niß* nur angewendet werden, sofern ihnen

Noch ſey mir erlaubt zur Erläuterung deſſen, was in der Abhandlung von dem Verhältniſſe des Glaubens an Gott zur Moralität geſagt worden iſt, aus der zuletzt genannten *Reinholdſchen* Schrift folgende §§. anzuführen:

§. 275.

Gleichwie das Weſen der *Religion* als Überzeugung darin beſteht: daſs das Sittengeſetz als Endzweck des Weltalls und Wille des Welturhebers geglaubt wird:

---

zugleich Anſchauung (die jederzeit ſinnlich iſt) untergelegt wird, und alſo bloſs, um durch ſie ein Objekt möglicher Erfahrung vorzuſtellen. Nun ſind hier aber *Ideen* der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können Allein es iſt hier auch nicht um das *theoretiſche Erkenntniſs* der Objekte dieſer Ideen, ſondern nur darum, *daſs ſie überhaupt Objekte haben*, zu thun. Dieſe Realität verſchafft reine praktiſche Vernunft, und hierbey hat die theoretiſche Ver-

so besteht das Wesen der *Religiosität* in dem Entschlusse und dem Bestreben, das Sittengesetz als den Willen Gottes durch unsre Handlungen geltend zu machen. Sie ist also die *beständige Rücksicht auf Gott* bey unserm freyen Thun und Lassen und durch dasselbe.

§. 276.

Sie ist theils die Rücksicht auf die *Heiligkeit*, theils die Rücksicht auf die

---

nunft nichts weiter zu thun, als jene Objekte durch Kategorien blos zu *denken*, welches ganz wohl, ohne Anschauung (weder sinnliche noch übersinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Kategorien im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein *Objekt überhaupt* bedeuten, *auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag*. Nun ist den Kategorien, sofern

Allmacht Gottes. Jene ist die freye *Achtung* gegen den, im Sittengesetze selbst bestehenden, *heiligen* Willen des *Allmächtigen* — diese die *Furcht* und *Hoffnung* gegen den, unser Wohlbefinden nach unserm Wohlverhalten, unser Schicksal nach unsrer Würdigkeit bestimmenden, *allmächtigen* Willen des *Heiligen.*

§. 277.

Jene *Achtung gegen Gott* ist nur durch die *Achtung gegen das Sittenge-*

---

sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Objekt in der Anschauung zu geben möglich, es ist aber doch, *dass ein solches würklich sey*, mithin die Kategorie, als eine blosse Gedankenform, hier *nicht leer* sey, sondern Bedeutung habe, durch ein Objekt (welches die praktische Vernunft im Begriffe des höchsten Guts ungezweifelt darbietet) die *Realität der Begriffe* (die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts

ſetz denkbar, und zwar ſo, daſs dieſes keineswegs darum geachtet wird, weil es der Wille des *Allmächtigen*, ſondern, daſs dieſer nur darum geachtet wird, weil er das Sittengeſetz ſelber, folglich *heilig* iſt. Daher die Ehrfurcht und Liebe gegen Gott auch nur als Ehrfurcht und Liebe des Geſetzes, als ſeines Willens möglich iſt. *Wer das Geſetz hat und hält, der iſt, der Gott liebet.*

§. 278.

Furcht und *Hoffnung* gegen den Allmächtigen ſind nur dadurch und inſofer-

---

gehören) hinreichend geſichert, ohne gleichwohl durch dieſen Zuwachs die mindeſte Erweiterung des Erkenntniſſes nach theoretiſchen Grundſätzen zu bewürken. Wenn, nächſtdem, dieſe Ideen von Gott u. ſ. w. durch Prädikate beſtimmt werden, die von unſrer eignen Natur hergenommen ſind, ſo darf man dieſe Beſtimmung weder als *Verſinnlichung* jener reinen Vernunftideen (*Anthro-*

ne Religiosität, dass und inwieferne sie *nothwendige Folgen der Achtung gegen das Gesetz*, nicht *zufällige Würkungen der Selbstliebe* sind. Sie erfolgen aber nothwendig aus jener Achtung, inwieferne dieselbe von der Allmacht des Heiligen fodert und erwartet, *dass das Schicksal eines freyen endlichen Wesens dem sittlichen Gebrauche seiner Freyheit angemessen sey*.

§. 279.

Die *Furcht* und *Hoffnung*, die aus *dieser* Überzeugung und Gesinnung er-

---

pomorphism)« — folglich auch nicht als *Abgötterey* — »noch als *überschwengliches Erkenntniss* übersinnlicher Gegenstände ansehn; denn diese Prädikate sind keine andern als *Verstand* und *Wille*, und zwar so im Verhältnisse gegen einander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur, so weit von ihnen ein rei-

folgt, und insoferne als die *sittliche* (*kindliche*) von der, von jener Überzeugung und Gesinnung unabhängigen, *nicht-sittlichen* (*knechtischen*) unterschieden werden muss, *schränkt keineswegs den sittlichen Gebrauch der Freyheit des Willens ein*, sondern stellt vielmehr denselben und *die zu demselben unentbehrliche Besonnenheit* dadurch sicher, *dass sie das Übermaass der unwillkürlichen Begierden niederschlägt*, und die Furcht und Hoffnung des Zeitlichen durch die Furcht und Hoffnung des Ewigen mäſsigt.

§. 280.

Durch die Achtung gegen den Heiligen wird das *Bewusstseyn des Sittengese-*

---

ner praktischer Gebrauch gemacht wird. Von allem übrigen, was diesen Begriffen *psychologisch* anhangt, d. i. sofern wir diese

kennenden Humanität, folglich des einhelligen Bestrebens nach sittlicher Aufklärung und Zucht ist. *Seelig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!*

Inhaltsanzeige.

Druckfehler.

S. 66. Z. 6. von unten l. *heißt* st. *heiß*.

S. 73. Z. 12. von oben l. *die* st. *der*.





